



Protestantische und Post-Protestantische Jaina-Reformbewegungen

Zur Geschichte und Organisation der Sthānakavāsī I¹

Peter Flügel

Methodische Vorbemerkungen

Im Folgenden wird die These vertreten, daß in der Geschichte der Jaina-Religion vier Typen des Jainismus unterschieden werden können: kanonischer, traditioneller, protestantischer und post-protestantischer Jainismus.² Unter kanonischem Jainismus

¹ Ich danke meinen Hauptinformanten Sādhvī Arcanā, Dr. Mehta, Śāntilāl Chhajed (Śramaṇ-saṅgh), Ācārya Dr. Sādhanā, Sādhvī Gurucāryā (Arhat Saṅgh), Ācārya Candanā, Sādhvī Śilapi (Vīrā-yatan), Bhāskarmuni, Sādhvī Ujjavalkumārī, Sādhvī Hitārthinī, Sādhvī Hitasvinī, Sādhvī Kalyāṇ, Chhabindas Trikamlāl Śeṭh, Śivjībhāī Śāh, Rameśbhāī Śeṭh, Kanūbhāī und Kalpanābahen Śeṭh (Līmbdī Moṭā Pakṣ), Ācārya Śāntilāl, Rājendramuni, Jayantilāl Trikamlāl Saṅghvī (Dariyāpurī Sam-pradāy), Lakṣmīcand B. Śāh, Hemandbhāī Gāndhī, Jātīscand Śāstrī (Kānjī Panth = Digambar Terā-panth), Ātmānand, Nalinbhāī Koṭhārī (Kavi Panth), J.S. Śāh, Arun und Jeṭhalāl Jhaverī sowie Vinod Kapāśī. Die Schreibung der Namen wurde im wesentlichen von den Betreffenden direkt übernommen. Für das Lesen des Manuskripts bin ich Kornelius Krümpelmann und Ludmilla Rosenstein zu Dank verpflichtet und Royce Wiles für seine Hilfe bei der elektronischen Konvertierung von Saṃvat-Daten.

² Die Typologie wurde in Anlehnung an die Periodisierung der Sozialgeschichte des Theravāda-Buddhismus von WEBER (1978) und BECHERT (1966) sowie OBEYESEKERE und GOMBRICH (siehe Fn. 4) entwickelt. BECHERT unterscheidet drei Perioden: „kanonischer“, „traditioneller“ und „modernisti-scher“ Buddhismus. Inzwischen bevorzugt er die Bezeichnungen „ursprünglicher“, traditioneller“ und „Standard Buddhistischer Modernismus“ (BECHERT 2000:XXXVII). Solche historischen Perioden werden meist durch Epochenschwellen abgegrenzt, die durch das Aufkommen radikal „neuer“ Typen definiert werden (Reinhart KOSSELECK (1977/1989: 'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungs-begriffe. In: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.315). Aus soziologischer Sicht sind reine Typenbegriffe vorzuziehen. Perioden können, wenn nötig, durch den jeweils dominanten Typ definiert werden. Die Hauptmerkmale der von BECHERT (1966) vorgeschlagenen Periodisierung, die von GOMBRICH (1988:23) übernommen wurden, sind: (1) ein ursprünglich weltindifferenter elitärer monastischer Buddhismus ohne spezifische Laienorganisa-tion, (2) die Entwicklung des Buddhismus zur Staats- oder Volksreligion seit Aśoka, und (3) die Ver-änderungen seit dem Einfluß des Kolonialismus. In seinem Gegenentwurf argumentiert S.J. TAMBIAH

verstehe ich dabei die vor allem in den ältesten Schriften dargestellten Werte, Normen und sozialen Kontexte des frühen, vorwiegend monastischen, Jainismus. Der traditionelle Jainismus zeichnet sich durch sein Bemühen um eine hierarchische Jaina-Gesellschafts- und Rituallehre aus. Dabei kommen den für eine Entwicklung des Jainismus zur Staats- und Volksreligion wichtigen Konzeptionen des idealen Herrschers, der Zwei-Reiche-Lehre, der verdienstvollen (*punya*) religiösen Wohltätigkeiten (*dān*) und des Tempels besondere Bedeutung zu. Das zentrale Charakteristikum des protestantischen Jainismus ist die Kombination von Laisierung und buchreligiösem Revivalismus, sowie die Bilderfeindlichkeit.³ Im Gegensatz zu GOMBRICHs und OBEYESEKERES (1988:9) Sprachgebrauch wird das Attribut „protestantisch“ also nicht, wie auch in CORTS (1989:34-40) Kritik am „orientalistischen“ Standardmodell des Jainismus, an die koloniale Situation gebunden und somit für Vergleichszwecke weitgehend unbrauchbar, sondern in einem der ursprünglichen Wortbedeutung nahekommenden Sinne allgemein auf laisierende buchreligiöse Kirchenreformen angewendet. „Protestantismus“ wird somit von einer Konfessionsbezeichnung in einen Strukturbegriff verwandelt.⁴ Post-protestantisch sind dagegen alle von den alten Kirchentraditionen

(1984: Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus: Eine Kritik. In: Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Hg. W. Schluchter, 202-46. Frankfurt am Main: Suhrkamp), mit Hinweis auf die Rolle des Königtums und der Laien im frühen Buddhismus, „daß der Buddhismus der Asoka-Zeit nicht als Abweichung vom ursprünglichen Buddhismus und als Akkomodationsprodukt angesehen werden darf, sondern geradezu als Höhepunkt und Erfüllung jener Tendenzen, die ihn von Beginn an bestimmten“ (S.208). Er weist auch auf die Schwierigkeiten hin, die sich ergeben, wenn man den „traditionellen“ Buddhismus an der endgültigen Kodifizierung der kanonischen Schriften festmachen will (S.203f.). Siehe dazu schon BECHERT (1966:115) und GOMBRICH (1988:81), der andere Bezüge herstellt: „In its affinity with trade I see Buddhism (and Protestantism) as an ideological parallel to monetization“ (S.80).

³ Die nicht unbedingt notwendige Hinzunahme des Kriteriums der Bilderfeindlichkeit empfiehlt sich, um die monastischen Sthānakavāsi-Traditionen mit einzubeziehen, die eigentlich Mischformen des traditionellen und protestantischen Jainismus darstellen.

⁴ OBEYESEKERE und GOMBRICH haben drei verschiedene Definitionen des protestantischen Buddhismus und eine Definition des post-protestantischen Buddhismus vorgelegt. Die älteste Definition des protestantischen Buddhismus von OBEYESEKERE (1970) hebt den Einfluß des Kolonialismus hervor: „The term 'Protestant Buddhism' in my usage has two meanings. (a) As we have pointed out many of its norms and organizational forms are historical derivatives from Protestant Christianity. (b) More importantly, from the contemporary point of view, it is a protest *against* Christianity and its associated Western political dominance prior to independence“ (S.46f.). GOMBRICH und OBEYESEKERE (1988) benutzen später die Wörter „protestantisch“ und „post-protestantisch“, die von Buddhisten selbst nicht verwendet werden, „merely as a convenient label“ (S.9) für zwei, von ihnen beobachtete, klassenspezifische und daher komplementäre Formen des modernen urbanen sinhalaischen Buddhismus, den sie vom traditionellen Dorfbuddhismus unterscheiden: „Historically viewed, the crucial components of bourgeois religious values come from Protestant Christianity, especially its Victorian forms. Proletarian [= post-protestant] religious values, we suggest, at the risk of oversimpli-

abgekoppelte „eigentlich moderne“, d.h. Traditionselemente verwendende, doch dem Selbstverständnis nach grundsätzlich neue, aus radikalen Traditionsbrüchen hervorgegangene, oft synkretistisch-universalistisch orientierte religiöse Bewegungen, die der modernen Wissenschaft und Technik gegenüber aufgeschlossen sind und von religiös verbrämten politischen Bewegungen analytisch unterschieden werden müssen. Im Vergleich mit dem traditionellen Jainismus erscheint auch der protestantische Jainismus als „modern“. Religiöser Modernismus als Ideologie wird jedoch nur von „post-protestantischen“ Jaina-Reformbewegungen vertreten (vgl. BECHERT 1966: 81ff.).⁵

fication, go counter to the puritan ethos of the bourgeoisie and find their primary expression in an emotional religiosity derived from Hinduism“ (S.11). Die dritte, weniger reduktionistische Definition schließt direkt an Max WEBER an. Sie betont die dem Ideal des institutionell ungebundenen Laienasketen, des *anagārika* oder *brahmacārī*, inhärenten Elemente des innerweltlichen Asketismus, der Meditation, der Buchreligiosität und der Politisierung der Religion: „Protestant Buddhism undercuts the importance of the religious professional, the monk, by holding that it is the responsibility of every Buddhist both to care for the welfare of Buddhism and to strive himself for salvation. ... The distinction between Sangha and laity is thus blurred, for religious rights and duties are the same for all“ (GOMBRICH & OBEYESEKERE 1988:7). „The essence of Protestantism as we understand it lies in the individual's seeking his or her ultimate goal without intermediaries. In Christianity this means rejecting the priest and the saint as essential links between men and god; in Buddhism it means denying that only through the Sangha can one seek or find salvation, *nirvāṇa*. The most important corollaries of this rejection are spiritual egalitarianism, which may or may not have consequences for practical life, and an emphasis on individual responsibility that must lead to self-scrutiny. Religion is privatized and internalized. ... At the same time religion is universalized ...“ (GOMBRICH & OBEYESEKERE 1988:215f.). Die von den drei Definitionen herausgehobenen Dimensionen sind: (a) das Verhältnis Staat-Religion („koloniale Überformung“), (b) die Trägerschichten („Religion der Bourgeoisie“) und (c) die religiösen Inhalte und Institutionen („Laisierung“). Die drei Dimensionen sollten, nach Art von Max WEBER, kombiniert werden. Weil auch Inhalte thematisiert und erstmals ein Strukturbegriff des Protestantismus entwickelt wird, bietet (c) zunächst die größten Vorteile für eine vergleichende Analyse des protestantischen Jainismus, für den es (vor der Kolonialzeit) „no parallel in Theravada Buddhism“ gibt (JAINI 1991:197).

⁵ Damit wird auf die Unterschiede zwischen BECHERTs und GOMBRICHs und OBEYESEKERES Interpretationen des modernistischen Buddhismus Bezug genommen. Während die Theorie des protestantischen Buddhismus sich am Vorbild CALVINS orientiert, ist das Paradigma des buddhistischen Modernismus Immanuel KANTS Versuch der moralphilosophischen Begründung einer (christlichen) Vernunftreligion, der zugleich gegen den Offenbarungsglauben und den Asketismus gerichtet war. Siehe I. KANT 1793/1990: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hamburg: Meiner, S.169. Im Gegensatz zu OBEYESEKERE und GOMBRICH, die neben den kolonialen Einflüssen vor allem das Kriterium der Laisierung hervorheben, nennt BECHERT (1966:37ff.) u.a. folgende weltanschauliche Merkmale des buddhistischen Modernismus: Betonung der rationalistischen wissenschaftlichen Elemente; mit der Karma-Vorstellung kollidierender sozialpolitischer Weltverbesserungsanspruch; Materialismus. Hinzu kommen die sozialen Merkmale der neuen religiösen Laienorganisationen und des Führungsanspruchs der Laienintellektuellen. Jedes Kriterium setzt andere Schwerpunkte und fordert eigentlich eine eigene Periodisierung. Der kleinste gemeinsame Nenner beider Interpretationen ist die Laisierung, die sich jedoch schon vor dem 19. Jh. in Südasien nachwei-

Der protestantische Jainismus ist somit durch Laisierung und der post-protestantische Jainismus durch Laizismus und Globalisierung charakterisiert. Aus historischer Sicht kann man anstelle von protestantischem und post-protestantischem Jainismus auch allgemeiner von frühmodernen und modernen Jaina-Reformbewegungen sprechen, ohne grundsätzlich zwischen kolonialen und post-kolonialen Bewegungen zu unterscheiden (die Unterschiede sind relativ gering). Damit wird bewußt eine Gegenposition zu JAINIS (1979) konventioneller Auffassung formuliert, es seien keine Wandlungsprozesse in der Geschichte des Jainismus festzustellen.⁶ "No movement towards a more catholic viewpoint or liberalized discipline, no "Jaina Mahāyāna", was ever allowed to develop among either the Digambaras or the Śvetāmbaras. One does find canonical reports of certain disagreements over doctrine, but they failed to generate the rise of new sects; such heterodox views were simply labeled *nihnava* (falsehoods) and quickly died out. As for arguments between ācāryas over minor philosophical issues, these have traditionally been accommodated within the spirit of *syādvāda*. The basic Jaina doctrines thus show an extraordinary uniformity through the centuries; indeed it is possible to consider them as a coherent whole, with little reference to questions of interpretation or chronology" (S.88).

Geschichte der Loṅkācch- und Sthānakavāsī-Forschung

Standardporträts des kanonischen (SCHUBRING 1978, JAINI 1979) und des traditionellen Jainismus (GLASENAPP 1925, WILLIAMS 1983, DUNDAS 1992) liegen vor, doch über den protestantischen Jainismus, der heute vor allem von Digambara-Laientraktionen und den Sthānakavāsī- und Terāpanth Śvetāmbara-Asketen fortgeführt wird, und über den Jaina-Modernismus ist zur Zeit nur wenig bekannt (FARQUHAR 1915: 324-35, FOLKERT 1993:164). Insbesondere die im 17. Jahrhundert aus den bilder-

sen läßt. Auch eine „Politisierung des Buddhismus“, „politische Mönche“, „religiöser Nationalismus“ und „religiöse Rationalisierung“ – Kriterien, die insbesondere von GOMBRICH und OBEYSEKERE aufgeführt werden – finden sich vor der Kolonialzeit. Für ähnliche Interpretationen der Wandlungsprozesse im modernen Hinduismus siehe Paul HACKER (1978: Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism. In: Kleine Schriften. Ed. L. Schmithausen, 580-608. Wiesbaden: Steiner Verlag) und Wilhelm HALBFASS (1988: India and Europe. An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press, S.217-20), die beide zwischen „Verwestlichung“, „überlebendem traditionellen Hinduismus“ (Reformhinduismus, Hindu Renaissance), und „Neuhinduismus“, d.i. religiösem Nationalismus, unterscheiden, und als Kriterium des letzteren die „Neuinterpretation“ der Tradition ansehen. Auch diese Begrifflichkeit ist noch zu unscharf, um für vergleichende Studien geeignet zu sein.

⁶ Siehe schon ALSDORFS (1965:49) Kritik an SCHUBRING (1935/1978), sowie DUNDAS (1992:1ff.) und CORT (1995:5). JAINI (1991:196ff.) beschreibt solche Wandlungsprozesse selbst, hält jedoch zugleich an dem offiziellen Selbstbild fest.

feindlichen Loṅkā-Traditionen hervorgegangenen Sthānakavāsī sind, wie DUNDAS (1992) schreibt, "the least studied sect of a little studied religion" (S.217). Dies ist der von JAINI (1976:121) generell kritisierten Vernachlässigung der umgangssprachlichen Literatur der Jaina zuzuschreiben, insbesondere der für die anikonischen Jaina-Traditionen charakteristischen Pamphletliteratur, und den modernen Genres der Itihās-Literatur (vgl. CORT 1995a:490ff.). Schon Anfang des 20. Jahrhunderts, im Zusammenhang mit der Gründung der Einigungsbewegung der Sthānakavāsī-Laien, der "Jain Sthānakavāsī Conference" in Morvī 1906,⁷ sind erstmals systematische Historiographien der Sthānakavāsī-Traditionen in Gujarātī und Hindī geschrieben worden. Besonders einflußreich war das von Vādīlāl Motīlāl ŚĀH (1909/1925), dem Herausgeber der reformorientierten Zeitschriften Jain Hitecchu und Jain Samācār, geschriebene Werk Aitihāsik Noṃdh, sowie Muni MAṆILĀLs (1934) Buch Śrī Jain Dharma no Prācīn Saṃkṣipt Itihās ane Prabhu Vīr Paṭṭāvalī, das 1936 zum offiziellen Geschichtswerk der Sthānakavāsī Conference erklärt wurde. Einen Gesamtüberblick über die Geschichte der Sthānakavāsī-Sekten kann man sich auch durch die Lektüre der beiden Bücher von Muni SUŚĪLKUMĀR (1959) und Sādhvī CANDANĀKUMĀRĪ (1964) verschaffen, die im Auftrag der 1952 gegründeten monastischen Einheitsorganisation des "All India Sthānakavāsī Śramaṇsaṅgh" geschrieben wurden. Wichtig für die weitere historische Forschung sind die von Ācārya HASTĪMAL (1968, 1971, 1995) begonnenen Untersuchungen der Lehrerlisten (*paṭṭāvalī*). Die in europäischen Sprachen verfügbaren, oft unzuverlässigen, Informationen über die Sthānakavāsī-Traditionen stammen im Wesentlichen aus fünf, z.T. von Mūrtipūjak-Mönchen verfassten, Sekundärquellen: Die beiden einzigen außerhalb Indiens rezipierten Studien, die auf einer Untersuchung des alten Sthānakavāsī-Schrifttums basieren, sind Muni JĀN-SUNDARS (1936) Buch Śrīmad Lauṅkāśāh – eine kenntnisreiche polemische Entgegnung auf MAṆILĀL – und MĀLVANIYĀS (1964) bedeutender Aufsatz über Loṅkā. Die Vor- und Frühgeschichte der Sthānakavāsī war zuvor nur indirekt, durch die Schriften von Loṅkā's Gegnern, vor allem durch Upādhyāy Dharmasāgaras Werk Pravacana-parīkṣā, in Umrissen bekannt (vgl. A. WEBER 1882, BHANDARKAR 1887: 144-155). Über die Ursprünge der Sthānakavāsī-Schulen und -Sekten und deren weitere Ent-

⁷ Jahreszahlen ohne Monats- und Tagesangabe wurden im Text in der Regel durch die Subtraktion von 57 Jahren umgerechnet (1415 statt 1415/16). Bei vollständiger Monats- und Tagesangabe wurden (Jahres-) Daten jedoch präzise und in der Regel nach dem *caitrādi* Kalender bestimmt. Dabei wurden die Sūryasiddhānta Computerprogramme von John EADE und Lars GISLEN (www.anu.edu.au/asianstudies/cv.ceadecv.html) und M. YANO und M. FUSHIMI (<http://ccnic15.kyoto-su.ac.jp/~yanom/pancanga>) verwendet. A. WEBER (1882) u.a. ziehen generell 56 Jahre ab, um dem „Gujarātī“ *kārttikādi* Kalender näherzukommen, welcher hier der Umrechnung der Angaben der *paṭṭāvalī* No.65-89 im Anhang zugrundegelegt wurde, die auch in den Text übernommen wurden.

wicklung ist in diesen Schriften jedoch nur wenig zu erfahren. Detaillierte ethnographische Informationen finden sich, abgesehen von verstreuten Bemerkungen in Gazetteers, Pamphleten und einigen Ethnographien, nur in den Arbeiten von STEVENSON (1910, 1915/ 1984) und insbesondere N. SHĀNTĀ (1985), die beide weitgehend auf Sthānakavāsī-Materialien basieren, doch nicht deutlich genug zwischen den verschiedenen Jaina-Traditionen unterscheiden. Nur der Śvetāmbara Terāpanth, der sich 1760 von den Sthānakavāsī abgespalte, ist eingehend untersucht worden (GOONASEKERE 1986, FLÜGEL 1994). Eine Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes hat DUNDAS (1992, Kap.9) unter dem Titel "recent developments" vorgelegt. Über die in der vorliegenden Studie thematisierte Geschichte und Organisationsweise der einzelnen Sekten ist zur Zeit fast nichts bekannt.⁸

Die kanonische Organisationsform der Jaina ist, wie im Theravāda-Buddhismus, der *caturvidh saṅgh*, d.i. die von Mahāvīra gestiftete vierfache Gemeinde der *sādhu* (Mönche), *sādhvī* (Nonnen), *śrāvaka* (männliche Laien) und *śrāvikā* (weibliche Laien). Heute bilden die Jaina jedoch keine einheitlich organisierte Religionsgemeinschaft mehr, sondern zerfallen in die vier großen monastischen Traditionen der Mūrtipūjak, Sthānakavāsī und Terāpanth Śvetāmbara und der Bīsapanth Digambara, die jeweils in eine Anzahl doktrinär und institutionell gegeneinander abgegrenzter Orden (*saṅgh*, *gaṇ*, *gacch*, *sākhā* oder *tolā*) gespalten sind, die separate Laiengefollgschaften besitzen und insofern Sekten (*saṅgh*, *panth*, *mārg*, *paks* oder *sampradāy*) bilden. Die Orden sind ggfs. in gemeinschaftlich handelnde, autonome *lineages* (*saṅghādā*, *samudāy* oder *kul*) untergliedert, deren Mitglieder auf einzelne Wandergruppen (*saṅghādā* oder *parivār*) verteilt sind.⁹ Darüberhinaus gibt es seit dem 15. Jahrhundert verschiedene

⁸ Vgl. FARQUHAR 1915:332, JACOBI 1915:270ff., STEVENSON 1921:124, GLASENAPP 1925:477, Fn.80, SCHUBRING 1978: § 32, SANGAVE 1980:54f., FOLKERT 1993:157. Einen guten Überblick über die Forschungsliteratur in Hindī und Gujarātī gibt Agarcand NĀHATA: Bhūmikā (in HASTIMAL 1968: 33-39). DUNDAS (1992) schreibt: "paradoxically, it is the eighteenth and nineteenth centuries. so close to us in time, which represent one of the periods of Jain history most difficult to reconstruct" (S.96). Vgl. CORT 1995:14. Die wichtigsten hier zusätzlich verwendeten Quellen sind die derzeit im Druck verfügbaren *pañcāvalī*, neuere Historiographien, Jahrbücher, Zeitschriften, Pamphlete und Ritualliteratur der Sthānakavāsī-Asketen und -Laien, sowie eigene Beobachtungen, Interviews und Korrespondenz mit Mönchen, Nonnen und Laienanhängern der wichtigsten Sthānakavāsī-Traditionen, die in der Regel selbst wenig voneinander wissen.

⁹ Die genannten Bezeichnungen werden oft mehrdeutig verwendet. Das Wort Sekte (lat. *secta*: Pfad etc., von *sequi*: folgen, nicht von *secare*: abschneiden) wird hier, mangels besserer Alternativen (z.B. Religion, Konfession, Denomination), als Äquivalent der Wörter *panth*, *mārg*, *sampradāy* oder auch (*catur*-) *tirtha*, benutzt, die ebenfalls als religiöser „Pfad“ übersetzt werden können. Vgl. W.H. MCLEOD. 1978: For a Sociology of India: On the word panth: a problem of terminology and definition. In: Contributions to Indian Sociology (N.S.) 12,2: 294. Sowohl der religiöse als auch der soziologische Begriff der Sekte wird zumeist in zweideutigem Bezug auf die Ideal- und Realform ver-

unabhängige Laientraditionen, wie z.B. die buchverehrenden Digambara Tāranpanth und die bilderverehrenden Digambara Terāpanth. Aus der Sicht der kanonischen Śvetāmbara-Doktrin existiert nur ein gradueller Unterschied zwischen Asketen und Laien. Laien können ebensogut wie Mönche oder Nonnen die Erlösung erlangen, doch sie müssen, um dieses Ziel zu erreichen, letztlich auch ihre weltlichen Bindungen aufgeben und ihre Lebensweise schrittweise dem asketischen Ideal annähern. Historisch haben sich jedoch die Unterschiede zwischen Laien- und Mönchsstand durch die Einführung des Konzeptes der religiös verdienstvollen Wohltätigkeit (*dān*) im traditionellen verkirchlichten Jainismus verhärtet. CORT (1989) spricht daher von „two Jain ideals“: „liberation and well-being“; obwohl „Wohlsein“ streng genommen kein Jaina-Wertbegriff, sondern ein der Praxis entnommener Begriff ist.¹⁰

Die Grenze zwischen traditionellem und modernem Jainismus wird von den Jaina selbst anders gezogen als etwa in den Analysen des sinhalaischen Buddhismus von BECHERT (1966:38), GOMBRICH und OBEYSEKERE (1988).¹¹ Das oft genannte

wendet. Dadurch erklärt sich die schwankende Verwendung der Begriffe Sekte und Kirche selbst in Max WEBERS maßgebenden Arbeiten. Seine Unterscheidung zwischen Sekte und Kirche überlappt mit der, von DURKHEIM, DUMONT und GOMBRICH vorgenommenen, Differenzierung zwischen „Religion des Individuums“ und „Religion der Gemeinschaft“. WEBER definiert Sekte idealtypisch als exemplarische Gemeinschaft „rein persönlich charismatisch qualifizierter Personen“ (WEBER 1985: 692f., vgl. 276f., 721f.), die sich auf Dauer nur durch Verkirklichungs- bzw. Veralltägigungsprozesse erhalten kann. Traditionsbildung qua Verkirklichung bedeutet bei ihm „Lösung des Charisma von der Person und seine Verknüpfung mit der Institution und speziell: mit dem Amt“ (S.692) durch die Herausbildung eines Berufspriesterstandes, universalistische Herrschaftsansprüche, Rationalisierung von Dogma und Kultus, und den Anstaltscharakter des sozialen Verbandes. Der Begriff der Sekte kann demnach sowohl auf verkirklichte Mönchsorten als auch auf Laiengemeinschaften angewendet werden, sofern sie sich selbst als exemplarische Gemeinschaften verstehen und prinzipiell „dem Amtcharisma ablehnend gegenüber“ stehen (S.724). Nur wenn eine Religion staatlich gefördert wird, sollte man insofern eindeutig von Kirche sprechen (vgl. S.695, 725). Da der Jainismus nie Staatsreligion wurde, sind in der Regel die Merkmale der hierokratischen Sekte dominant. WEBER (1978) sieht die Jaina als Urheber der „typisch zwiespältigen Organisation der hinduistischen Sekten: die Mönchsgemeinschaft als Kern, die Laien (upāsaka, Verehrer) als Gemeinde unter der geistlichen Herrschaft der Mönche“ (S.207, vgl. DUMONT 1980:187); denn die grundlegenden Mönchsregeln der Jaina erzwingen eine die Ordensanstalt transzendierende Gemeindebildung; wobei Laiengemeinden entweder Gelegenheitsvergesellschaftungen oder hierokratisch oder autonom geregelte korporative Organisationen mit Initiationsverfahren sein können. Im Anschluß an BECHERT (1962) wird im Folgenden zwischen doktrinären „Schulen“ und soziologischen „Sekten“ unterschieden, die als „exklusive Vergemeinschaftung“ definiert werden.

¹⁰ CORT (1991) sucht seine These durch Verweise auf Hemacandras (YS 1.47-65) Liste der 35 Qualitäten des idealen Laien zu belegen. Doch er bemerkt selbst: "There is nothing specifically Jain about this list" (S.392).

¹¹ Periodisierungen sind aufgrund von Ungleichzeitigkeiten immer problematisch. Sie spielen jedoch inzwischen eine große Rolle im modernen Geschichtsverständnis der Jaina. Siehe CORTS

Kriterium der radikalen religiösen Reform (*sudhār*) oder Revolution (*krānti*), also der Innovation im Gewand der Rückkehr zu den Ursprüngen, ist Gegenstand interner politischer Auseinandersetzungen. Wie CORT (1995:8) gezeigt hat, wurde der Reformbegriff im allgemeinen („*uddhār*, the restoration to its 'original' form of anything“) ebenso von vor-kolonialen Jaina-Erneuerungsbewegungen, z.B. von den Mūrtipūjak-*gaccha*, in Anspruch genommen,¹² die weder durch globale gesellschaftliche Modernisierungsprozesse geprägt waren noch durch den Einfluß der säkularen Moderne, die „ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen“, sondern „ihre Normativität aus sich selbst schöpfen“ muß (HABERMAS 1985:16) bzw. will (HOLYOAKE, in MADAN 1998:14, Fn.6). CAILLAT (1978:144) erinnerte daran, daß Mahāvīra selbst kein Religionsstifter, sondern nur ein Reformers gewesen ist. Es macht auch deshalb wenig Sinn, von spezifischen Jaina-„Reformsekten“ zu sprechen. Nützlicher ist es, „Typen religiöser Reformbewegungen“ zu unterscheiden. Dabei muß der Begriff der Reform jedoch mit Inhalt gefüllt werden (Kirchenreformen „von oben“ und „von unten“ müssen z.B. unterschieden

(1995a:91ff., 1995:22) Hinweis auf die Verwendung des Fortschrittsbegriffs (*unnati*) in der seit dem 19. Jh. zunehmend an Einfluß gewinnenden Jaina-Itihās-Literatur, der den pessimistischen Prognosen der Jaina-Universalgeschichte zu widersprechen scheint (vgl. BECHERT 1966). Sthānakavāsī und Terāpanthī setzen heute den Beginn der modernen Periode grundsätzlich mit Loṅkā an (siehe auch M.U.K. JAIN 1975:75). Die Terāpanth-Śvetāmbara unterscheiden in Anlehnung an die traditionelle Zeitrechnung (Mahāvīra Nirvāṇ 527 v.Chr.) folgende Perioden: 1. Kanonische Zeit (*āgama yuga*): 527 v.Chr.-473 n.Chr., 2. Blütezeit (*utkarṣa yuga*): 473-1473, 3. Neue Zeit (*navīna yuga*): 1473-. Die „mittelalterliche“ Blütezeit beginnt demnach im Anschluß an das zweite Konzil von Valabhī in Gujārāt (453 oder 466), das erstmals die Verschriftlichung des Śvetāmbara-Kanons besorgte, und die moderne Periode mit den Laienprotestbewegungen des 15. Jahrhunderts, insbesondere mit der Gründung des Loṅkāgacch 1473/74 (SANGHMITRĀ 1979:5). WILLIAMS (1983) periodisiert ähnlich, doch er schreibt: „The term medieval is purely one of convenience, for Jaina history may usefully be separated in three divisions“ (S.xii). GLASENAPP (1925:32-80) definiert die britische Kolonialzeit als gesonderte Periode, und unterscheidet daher vier Phasen. Ähnliche Vorstellungen unterliegen FOLKERTS (1993:156) Periodisierung, die zusätzliche Differenzierungen in der Frühzeit des Jainismus vornimmt und zwischen (traditionellen) „Reformbewegungen“ und „modernen Bewegungen“ (im Anschluß an Loṅkā) unterscheidet. Er vergleicht jedoch (ohne Angabe von Gründen) schon die *gaccha*-Reformen mit dem Calvinismus: „we should understand 'reform' as a function of these orders [gacchas] in the Calvinistic sense of ecclesia reformanda“ (S.164); so auch CORT (1995:24, Fn.7). Vier „Perioden“ könnten auch anhand der vier jeweils dominanten Schriftsprachen (Prākṛit, Sanskrit, Hindi/Gujārātī und Englisch) abgegrenzt werden. Wie BRUHN (1987:106) angedeutet hat, führt eine philologische Analyse zu wieder anderen Zäsuren.

¹² „I argue that in the Śvetāmbara Mūrtipūjak Jain case, the movement for 'reform' was in fact the direct descendant of earlier, pre-British institutions and ideologies. What was new in the nineteenth and twentieth centuries was not the idea of reform, but rather certain aspects of the content of reform and the media through which the reform was advanced, as well as the rhetoric in which reform was couched. Even these show perhaps as much continuity as novelty“ (CORT 1995:7).

werden). Die Unterscheidung zwischen alter (*jīrṇa*) und moderner (*ādhunika*) Jaina-Tradition geht u.a. auf den Mūrtipūjak Tapāgacch-Polemiker Dharmasāgara zurück, der in seinem 1572 in Sanskrit abgefassten Werk Pravacanaparīkṣā den Hauptunterschied darin sieht, daß die moderne Tradition „sich nicht auf lebendige Überlieferung, sondern nur auf ein Buch gründe, kevalapustakamūlaka“ (A. WEBER 1882:807). Gegenüber den „alten“ Traditionen, zu denen er neben der Tapāgacch-„Orthodoxie“ (*tīrtha*) auch die „Irrlehrer“ (*kupakṣika*) der übrigen Mūrtipūjak-Sekten und der Digambara rechnet (Digambara-Laienbewegungen werden von ihm nicht gesondert diskutiert), zeichnen sich seiner Ansicht nach die drei im 15. Jahrhundert entstandenen „modernen“ Śvetāmbara-Sekten der Kaṭuka, Lumpāka (Loṅkā) und Vaṃdhya vor allem dadurch aus, daß sie nicht durch Abspaltungen oder Schismen, „sondern rein aus sich selbst“, d.i. aus Laieninitiativen, „hervorgegangen sind“ (S.796).¹³ Die Anhänger der Buchreligion würden Mahāvīra jedoch ganz falsche Lehren unterschieben, weil ihnen die Unterordnung unter einen ordnungsgemäß inthronisierten Guru und somit der Zugang zur orthodoxen Exegese fehle, die wichtiger sei als der Text selbst (S.795).

Die von Kaḍū Śāh (1438-1507), einem ehemaliger Laienanhänger des Añcalgacch aus der Nāgar Kaste in Nāḍalāi (Mārvār) im Jahre 1467 gegründete Kaṭuka-Bewegung propagierte, wie DUNDAS (1999) gezeigt hat, eine eklektische, radikal anti-monastische, „textgetreue“ Form des Laienasketismus mit eigenem Regelkodex und Initiationsritus (*bhāv dīkṣā*), unter Beibehaltung der Bilderverehrung.¹⁴ Loṅkā Śāh (ca. 1415-1485), genannt Lumpāka, der Zerbrecher oder Bilderstürmer, forderte dagegen die Abschaffung der Statuenverehrung (*pratimā-vairitva*) und begründete eigenmächtig ein nach Maßgabe des ältesten Mönchskodex reformiertes Laien-Asketentum außerhalb der alten monastischen Traditionen (*paramparā*). Die Vaṃdhya-Bewegung war, laut Dharmasāgara, eine von dem Laien Bija 1513 gegründete Splittergruppe des Loṅkāgacch, welche die Bilderverehrung wieder einführte. Wie schon Albrecht WEBER (1882:808, Fn.6) und später viele (Sthānakavāsī-) Jaina (ŚĀH

¹³ Darin liegt der Hauptunterschied zum traditionellen Muster der Mönchsreformen, z.B. zu demjenigen der Tapāgacch *saṃvegi sādhu*, deren Gründer Yaśovijay (1624-1688) ebenfalls Anti-Sthānakavāsī-Polemiken verfasste (SCHUBRING 1978:72). Wie DUNDAS (1997: The laicization of the bondless doctrine: A new study of the development of early Jainism. In: Journal of Indian Philosophy 25) schreibt, ist keine von Jaina-Laien verfasste doktrinaire Literatur vor dem Digambara Āśādhara (13. Jh.) nachweisbar (S.507).

¹⁴ Laut M.U.K. JAIN (1975:78f.) wird in einer *paṭṭāvalī* der Dharmasinha-Tradition das Jahr 1467 als Gründungsdatum genannt. Die vor allem in Pāṭaṇ, Tharāda, Rāhanpur, Khambhāt und Jūnāgarh populär gewesenen Leiter der Kaṭukamat *saṃvarī śrāvaka* sind ihm zufolge bis 1627 nachweisbar. DUNDAS (1999:20) akzeptiert Dharmasāgaras Bericht, demzufolge der Kaḍūgacch 1507 gegründet wurde.

1925:37, in STEVENSON 1984:87, K.C. BHANDĀRĪ 1937:89, Fn., PRAKĀŚCANDRA 1998:31) und europäische und indische Wissenschaftler (M. WEBER 1978:212, ALSDORF 1965:31, JAINI 1979:309, 1991:197, FOLKERT 1993:164) feststellten, liegt eine Parallele zwischen dem so verstandenen modernen Jainismus und der europäischen Reformation vor, da neben der für alle neueren Jaina-Reformbewegungen typischen Buch- bzw. Kanonorientierung, die eine Dogmatisierung und Ideologisierung der Religion mit sich bringt,¹⁵ auch die für den christlichen Protestantismus charakteristischen Elemente der Laisierung und der Bilderfeindlichkeit gegeben sind, obwohl keine der drei genannten Sekten zugleich ikonoklastisch und anti-monastisch war. In Abweichung von GOMBRICH und OBEYESEKERES Sprachgebrauch werden daher im Folgenden schon die unter der Muslimherrschaft entstandenen und vor allem von *baniyā* unterstützten Jaina-Erneuerungsbewegungen als „protestantisch“ bezeichnet. Bījas und Kaḍuās Initiativen waren jedoch nur kurzlebig. Der Einfluß des Bilderstürmers Loṅkā ist dagegen auch heute noch spürbar.

Loṅkā-Traditionen

Als erste folgenreiche Rebellion eines Śvetāmbara-Laien gegen die hierokratische Macht der verweltlichten, Ländereien und Geld besitzenden, seßhaften Asketen (*caityavāsī*), ist Loṅkā Vorbild für das Verständnis der Jaina-Reformbewegungen des 20. Jahrhunderts von grundlegender Bedeutung. Die Loṅkā betreffende Überlieferung ist jedoch sehr unzuverlässig und, wie die Loṅkāgacch- und Sthānakavāsī-Literatur insgesamt, noch nicht systematisch untersucht worden. Die auf Muni MAṆILĀL (1934) zurückgehende, relativ verlässliche Standardversion der neueren Sthānakavāsī-Historiographie des Loṅkāgacch wurde daher von JĀNSUNDAR (1936) als Fiktion kritisiert (vgl. DUNDAS 1992:211ff.). Sein Hinweis auf Detailvariationen in den ältesten Überlieferungen, die in den neueren Werken nicht genügend hervorgehoben seien, da sie

¹⁵ Interessanterweise wird meist LUTHER herbeizitiert, nicht CALVIN. Wie im frühen Protestantismus überwog bei den anikonischen Traditionen die umgangssprachliche Pamphletliteratur. Die Buchorientierung zeichnete schon den traditionellen Jainismus aus, insbesondere die *gaccha*-Reformbewegungen im 9.-12.Jh., die jedoch auf korrekte Ordination Wert legten, den Zugang zu den Texten ritualisierten und die Kommentarliteratur bevorzugt in Sanskrit schrieben. Siehe P. GRANOFF. 1993: Going by the Book: The Role of Written Texts in Medieval Jain Sectarian Conflicts. In: Jain Studies in Honour of Jozef Deleu. Ed. R. Smet & K. Watanabe, 315-338. Tokyo: Hon-no-Tomosha; P. DUNDAS. 1996: Somnolent Sūtras: Scriptural Commentary in Śvetāmbara Jainism. In: Journal of Indian Philosophy 24. Der heutige 45er Mūrtipūjak-Kanon ist interessanterweise erst kurz vor Loṅkā, im 13./14. Jahrhundert, nach den *gaccha*-Reformen und einer Periode der Hinduisierung, geschlossen worden (BRUHN 1987:101, FOLKERT 1993:49). Zur sozialen Funktion von Textualisierung siehe u.a. LUHMANN 1997:289f., und C. BELL. 1988: Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy. In: History of Religion 27:391.

zum Zwecke der Legitimation der modernen Einigungsbewegung geschrieben wurden, relativiert jedoch auch seine eigene Interpretation, die vor allem die Unterschiede zwischen den Loṅkā- und den Sthānakavāsī-Traditionen betonte, wohl um die Einigungsbewegung zu schwächen. Die für die Rekonstruktion von Loṅkā's Biographie derzeit verfügbaren Dokumente hat zuletzt HASTĪMAL (1995:635-836) zusammengestellt. Es ist sein besonderes Verdienst, die angeblich älteste Darstellung der Gründung des Loṅkāgacch (ursprünglich: „Jinmatī“) publik gemacht zu haben. Es handelt sich um die 1473 von einem unbekannten Autor geschriebene Streitschrift *Loṅkāmat Prati-bodh Kulak*, derzufolge der Loṅkāgacch 1473 im Dorf Dhundhu bei Pāṭaṇ in der Gegenwart von Panyās Harṣakīrti gegründet wurde (S.642-46), obwohl dies von keinem anderen Text bestätigt wird. Die Detailvariationen der von JĀNSUNDAR (1936) und HASTĪMAL (1995) präsentierten Originaldokumente und der von HASTĪMAL (1968) gesammelten Loṅkāgacch und Sthānakavāsī *paṭṭāvalī* sind zu vielfältig, als daß sie hier im Einzelnen diskutiert werden können. Über Loṅkā's Herkunft und seine Lebensdaten sind in diesen ältesten Quellen keine widerspruchsfreien Angaben zu finden. Die den überlieferten Berichten gemeinsamen Grundzüge seiner teilweise „mythisch“ anmutenden Biographie lassen sich jedoch herausfiltern. Im Folgenden wird vor allem auf das von ŚĀH (1909/1925) und MAṆILĀL (1934) geprägte Loṅkā-Bild der All India Sthānakavāsī Conference rekurriert, welches das historische Selbstverständnis der heutigen Sthānakavāsī dominiert (vgl. SUŚĪLKUMĀR 1959, CANDANĀKUMĀRĪ 1964, PRAKĀŚCANDRA 1998). Hinweise auf die von JĀNSUNDAR (1936) und der neueren Forschung aufgezeigten Varianten und strittige Details werden entweder im Text diskutiert oder in Klammern und Fußnoten hinzugefügt. MAṆILĀL (1934:131, 163f.) zufolge wurde Loṅkā am 18.10.1415 (*kārtik śukla 15*) (1418, 1425) in „Arhaṭvādā“ [sic!] bei Sīrohī in die Śvetāmbara Osvāl-Familie (Daṭari *gotra*) von Śeṭh Hemābhāi Śāh geboren. Aufgrund politischer Unruhen zog er nach dem Tod seiner Eltern nach Ahmedabad und arbeitete dort als Juwelenhändler und Geldverleiher (*nāṇāvāṭī* oder *saraṭ*). Darüberhinaus kopierte er Jaina-Manuskripte für Muni Jīān (Jīānsundar), da er eine besonders schöne Handschrift hatte.¹⁶ Durch diese

¹⁶ Vgl. STEVENSON 1910:14, Fn., JĀNSUNDAR 1936:19f., CANDANĀKUMĀRĪ 1964:90ff., SANGHMITRĀ 1979:25, 1994:32-34, SHARMA 1991:31f. Der Ajrāmar Sampradāy feiert Loṅkā's Geburtstag alljährlich am *kārtik śukla 15*, also am letzten Tag des *cāturmas* – ein weiteres Indiz für den eher symbolischen Charakter dieses Datums (SND 1999:2). Die von HASTĪMAL (1995:702ff.) zusammengestellten Dokumente geben als Geburtsdatum 1415-1425 (einmal: 1371) an, als Geburtsort: Kharanṭiyāvās (Marvār), Jalor, Līmḍī, Arhaṭvādā, Amadāvād, Pāṭaṇ, und als Kaste: Vīsa Prāga-vāt, (Dasa) Porvāl, Osvāl, Vīsa & Dasa Śrīmālī. Eine fragwürdige etymologische Rechtfertigung von „Arhaṭvādā“ (vgl. z.B. Bhūdarjī kī Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 215) wird von ŚĀH (1925:163) angeboten, obwohl es sich vermutlich um eine korrupte Form von „Āraghaṭvātaka“, dem Geburtsort von Bhāṇā, handelt. Es existieren zumindest 22 alte, sich durchweg widersprechende und im Detail

Tätigkeit gewann er Zugang zu den 45 heiligen Schriften (Āgama) der Śvetāmbara und gelangte damit zu Informationen, die damals einem Jaina-Laien verwehrt waren. Ihm fiel dabei auf, wie wenig das tatsächliche Verhalten der Mönche und Nonnen den Vorschriften der Āgama-Texte entsprach. Vor allem war in den von ihm studierten ältesten Schriften (DSV, UtS, ĀS, SKS, Bh. etc.) keine Rede von der Bilderverehrung. Daraufhin artikuliert Loṅkā im Jahre 1451 (1473, 1476) erstmals seinen Protest gegen die Laxheit (*sithilācār*), die Protzerei (*āḍambar*) und Machtorientiertheit (*adhikārvād*) der Asketen, vor allem aber gegen die Praxis der Statuenverehrung durch die Laien und der damit verbundenen Durchführung des *sāmāyik-pratikramaṇ* im Tempel, des Geldspendens (*dān*) und der Pilgerfahrt (*firṭha yātrā*), und propagierte eine Rückkehr zu den von ihm identifizierten „ursprünglichen“ asketischen Verhaltensprinzipien und zu einem bilderlosen Kult¹⁷ nach Maßgabe der 31 angeblich von

allesamt wenig zuverlässige Biographien Loṅkā's, auf die sich die neueren Historiographien selektiv beziehen. Der von dem Sādhumārgī *ācārya* Śrīlāl in Rājasthān in die Sthānakavāsī-Tradition initiierte und 1915 von Ratnavijay in die Mūrtipūjak-Tradition neu initiierte Mönch JÑĀNSUNDAR (Sthānakavāsī-Name: Gayvarcand) (1936: 29f.) identifizierte 28 bedeutsame Quellen zwischen 1487 und 1936 und reproduzierte Textstellen von Muni Lāvanyasamay (1486), Upādhyāy Kamalsamāyam (1487), Muni Bīkā (ca. 1487), Muni Bhānucandra (1521) und Yati Keśavṛṣi (1543) (S.209-240), sowie wichtige Textstellen aus späteren Werken. Die meisten dieser Texte sind, wie die Schrift von JÑĀNSUNDAR selbst, Polemiken von Mūrtipūjak-Asketen. NĀHAṬĀ (1957) hat später kurze Auszüge u.a. aus den beiden zuerst genannten Texten und aus Digambara-Geschichtswerken zu Loṅkā publiziert und kommentiert (z.B. Sumatikīrti 1570). Weitere Dokumente wurden von HASTĪMAL (1995) lokalisiert. Die nach dem vom ihm publizierten Lunkāmat Pratibodh Kulak ältesten, von dem Tapāgacch *muni* Lāvanyasamay (1486) und dem Loṅkāgacch *muni* Bīkā (1487) stammenden, Dokumente nennen 1418 als Geburtsdatum. Bīkā nennt zudem als Loṅkā's Kaste: Porvāl. Laut JÑĀNSUNDAR (1936) und RATNA PRABHA VIJAYA (1948 5,2:126f.), der ebenfalls dem Tapāgacch angehörte, war Loṅkā ein Śrīmālī aus Līmbdī und wurde 1425 geboren. Diese Version folgt dem Loṅkāgacch *muni* Bhānucandra, der 1521 in seiner Dayādharma Caupāi schrieb, Loṅkā sei ein Dasa Śrīmālī aus der Duṅgar-Familie in Līmbdī gewesen, der in Ahmedabad Yati Amhaṭis Bemerkung, daß Laien prinzipiell kein religiöses Leben führen können, als Beleidigung auffasste und daraufhin predigte, daß Gewaltlosigkeit nicht mit bestimmten Riten und Wohltätigkeiten (*dān*) zu verbinden sei, sondern überall praktiziert werden könne – sogar mitten im Bazar (in JÑĀNSUNDAR 1936:234-237). Viele Gujarātī Sthānakavāsī-Historiographien berichten, daß Loṅkā, wie sein Vater, als Verwaltungsoffizier (*rājyādāhikārī*) am Hof der muslimischen Herrscher von Ahmedabad arbeitete und mit Sudarśanā Śāh aus Sīrohī verheiratet war. ŚĀNTILĀL und PRAKĀŚCANDRA (1998:23, 30) nennen als Geburtsdatum ebenfalls 1415 (*kārtik śukla pūrnimā*) und als Todesjahr 1485. Sie geben als Geburtsort Ahmedabad und als Namen der Eltern Hemābhāi und Gaṅgabāi Śāh (Śeth) an. PRAKĀŚCANDRA erwähnt auch die alternative Version von der Geburt im Distrikt von Sīrohī im Jahre 1425 (S.32). Die beiden zuletzt genannten Varianten scheinen auf die ca. 1579 erstellte Schrift Loṅkāśāh nuṃ Jīvan Prabhu Vīr Paṭṭāvalī des Tapāgacch *ācārya* Kāntivijay zurückzugehen, die von der Tapāgacch Paṭṭāvalī beeinflusst ist (in JÑĀNSUNDAR 1936).

¹⁷ Zu dieser Einsicht kam Loṅkā angeblich bei der Lektüre des ersten Verses des DSV (Vinayacandrajī-kṛt Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968:136, Prācīn Paṭṭāvalī, ebd., S.181, ŚĀH 1925:65, HASTĪMAL 1995:637, 645, PRAKĀŚCANDRA 1998:25f.): „*dhammo mangalam ukkaṭṭhaṃ ahiṃsā samjamo*

ihm anerkannten kanonischen Schriften.¹⁸ Seit 1473 (1474) lebte er offenbar diese Form der Religion selbst vor, die später von seinen Gegnern als eine Form der Islamisierung kritisiert wurde,¹⁹ d.h., er hüllte sich in Mönchsgewänder und ging mit einer

tavo, devā vi taṃ namāṃsanti jassa dhamme sayā maṇo“, „Spirituality is the highest weal – non-violence, restraint, and penance. Even the Gods revere a mind always set on the spiritual path“ (DSV 1.1). Dharmasāgara schreibt dagegen in seiner Polemik, Loṅkā sei für seine schlechte Kopierarbeit gerügt worden, und habe sich daher geschworen, Almosengaben an die Asketen zu verhindern (BHANDARKAR 1887:153). Für Belegstellen im Kanon zur Stützung von Loṅkā's Lehre siehe HASTĪMAL 1995:635ff. Zur Kritik ihrer „Einseitigkeit“ siehe MĀLVANIYĀ (1964:373ff.), der hervorhebt, daß das DSV nicht von Mahāvīra komponiert wurde (S.379) und auch Hinweise auf Bilderverehrung enthält (S.375).

¹⁸ Laut ĀTMĀRĀM (1891:131) und GLASENAPP (1925:71) verwarf Loṅkā das Vyavahāra Sūtra zusätzlich zu den auch von den Sthānakavāsī abgelehnten Texten, d.i. „the Oha-, and Piṇḍanijjuttī, Mahānīṭha, Jīya- and Pancakappa, and the Painṇas“ (SCHUBRING 1978:331). Sthānakavāsī-Quellen nennen oft auch das Āvaśyaka Sūtra (siehe Fn.38). MĀLVANIYĀ (1964:377ff.) betont, daß der Ursprung des Sthānakavāsī-Kanons unbekannt ist. Loṅkā habe von allen 45 Schriften Gebrauch gemacht und offenbar selbst keine Einschränkung vorgenommen. Dharmasāgara berichtete, daß von Loṅkā's Anhängern verschiedene Listen von 27-30 Texten aufgestellt wurden. K.K. DIXIT (1971: Jaina Ontology. Ahmedabad: L.D. Institute, S.13f.) argumentiert, Loṅkā und die Sthānakavāsī hätten „on flimsy grounds“, also aus sektiererischen Motiven, vor allem Texte, welche die Bilderverehrung stützen, abgelehnt. Wie ṬODARMAL (1992:228) und ALSDORF (1965:33) bemerken, sind Abhandlungen über die Verehrung von Statuen sogar in den akzeptierten Schriften, wie dem Rāyapaseṇaijja (Rājaprasānīya), zu finden. Das Selektionskriterium sei daher – wie in der historisch-kritischen Philologie – vor allem das relative Alter der Texte gewesen. Im Hinblick auf die relativ späte Entstehungszeit aller dreizehn abgelehnten Texte schreibt ALSDORF: „le rejet apparait bien fondé“ (S.31f.). Siehe dagegen K.K. DIXIT (1978: Early Jainism. Ahmedabad: L.D. Institute, S.6). Vgl. GLASENAPP 1925: 387, SCHUBRING 1964: Jinismus. In: Die Religionen Indiens III. Hg. v. A. Bareau et.al. Stuttgart: Kohlhammer, S.227, CAILLAT 1978:147, FOLKERT 1993:49, Fn.15. Eine Splittergruppe des Nāgpurīya Tapāgacch, der von Pārśvacandra 1515 gegründete Pārśvacandragacch, der einige Überzeugungen Loṅkā's übernahm, lehnte offenbar unter etwas anderen Gesichtspunkten die Nirvyūkti, Bhāṣya, und Cūṛṇi-Texte sowie die Cheda Sūtra ab, also u.a. die gesamte Kommentarliteratur zum Kanon (Dharmasāgara, nach: BHANDARKAR 1887:155). JÑĀNSUNDAR vertrat die Auffassung, die Grundlage des Sthānakavāsī-Kanons seien 32 Texte, die Pārśvacandra ins Gujarātī übersetzt und somit auch für Ungleichte zugänglich gemacht habe. Siehe dazu Fn.47. In den ältesten allerdings nur für Mönche geschriebenen Āgama-Texten ist von Statuenverehrung selten und von ihrer Ablehnung überhaupt nicht die Rede. Der älteste archäologische Fund einer Jina-Statue in Lohanipur (Pāṭaliputra) bei Patna, die aufgrund ihrer Politur auf das 3. Jh. v. Chr. datiert wurde [K.P. JAYASWAL, Journal of the Bihar and Orissa Research Society 32,1:1-4], scheint jedoch zu bestätigen, daß „Jina-image worship seems to have started early, at least during Mauryan age“ (U.P. SHAH 1987:15). Der zunächst skeptische GLASENAPP (1925:388ff.) ist wie die Mūrtipūjak sogar der Ansicht: „Der Jainismus ... führte den Bilderkult ein“ (1928:25).

¹⁹ Mit Hinweis auf die wenigen die Bilderverehrung betreffenden Textstellen im Śvetāmbara Kanon hält DUNDAS (1992:213) dieser – ohne Quellenangabe – auch von JÑĀNSUNDAR (1936), RATNA PRABHA VIJAY (1948:126), MĀLVANIYĀ (1964:375) und JAINI (1979:310) geteilten Ansicht entgegen, daß Muslimeinfluß zur Erklärung anikonischer Tendenzen nicht herangezogen werden muß.

Schale (*pātra*) auf den Bettelgang. Obwohl Loṅkā keine neue Interpretation (*mat*) des Jainismus abstrebte und keinen neuen Orden (*gacch*) gründete (HASTĪMAL 1971:87), hatte seine nach Ansicht MĀLVANIYĀS (1964:373) „einseitige“, „extreme“ und „ungelehrte“ Auslegung der Schriften den gegenteiligen Effekt. Loṅkā begründete de facto eine neue doktrinaire Schule innerhalb des Jainismus, die den Laien die Schriften zugänglich macht, ostentativen Ritualismus und insbesondere die Bilderverehrung ablehnt und dem asketischen Verhalten größere Bedeutung beimißt als dem (scholastischen) Wissen (S.376).

Loṅkā's erster bedeutender Anhänger wurde Lakḥamsī (Śāh oder Śeṭh) aus Pāṭaṇ, der angeblich von Tapāgacch-Asketen beauftragt wurde, Loṅkā zur Umkehr zu bewegen, doch selbst konvertiert wurde. Schließlich wurde 1473 (1471, 1474, 1476) der Loṅkāgacch durch die Konvertierung von 45 Pilgern begründet, die, unter der Leitung von Bhāṇā auf dem Weg nach Śatruṅjay in Ahmedabad Station machten, dort von Loṅkā's Ideen überzeugt wurden und um die Initiation baten.²⁰ Da Loṅkā selbst kein Mönch war und sein Kreis keine *sādhu/sādhvī* aufwies, mußte er, wie es heißt, den befreundeten *muni* Jñāna (bzw. dessen Schüler Sohan) überzeugen, die Initiation vorzunehmen.²¹ An anderer Stelle wird berichtet, der Śvetāmbara-Händler Bhāṇā aus Āraghaṭṭavāṭaka oder „Arhaṭvādā“ bei Sīrohī habe sich 1473 (1474, 1476) selbst initiiert, um der erste *pāṭ* (Leiter) des Loṅkā-Ordens zu werden.²² Nach übereinstimmen-

GLASENAPP (1925:69), HASTĪMAL (1971:85) und JAINI vergleichen die bilderfeindlichen Sekten der Jaina mit kontemporären theistischen Hindu-Reformern wie Kabīr (1440-1518), Nānak (1469-1539), Mīrābāī (1470-1518) und Dādū (ca. 1550), die ähnliche Bestrebungen verfolgten.

²⁰ CANDANĀKUMĀRĪ 1964:98f., SAṄGHMITRĀ 1979:24, BUDHMAL 1995:14, PRAKĀŚCANDRA 1998:30.

²¹ Vgl. CANDANĀKUMĀRĪ 1964:97. JÑĀNSUNDAR (1936:299f.) identifiziert Jñān mit Jñānsā-garsūri, einem Nachfolger des Tapāgacch *ācārya* Vijaycandrasūri. Die *paṭṭāvalī* des Pañjābī Lavjīrī Sampradāy berichtet, Jñān sei 1444 initiiert worden (ŚĀH 1925:150). PRAKĀŚCANDRA (1998:32) betont, daß Loṅkā selbst nur Laienanhänger (*sādhak*) akzeptiert habe, doch er nennt auch andere Versionen, denen zufolge Loṅkā selbst unter dem Namen Lakṣmīvijay als Asket initiiert worden sei. Er berichtet, daß Loṅkāśāh schon zuvor eine große Zahl von Anhängern gewinnen konnte, nachdem er den Minister Lakḥamsī (Śeṭh) von Pāṭaṇ und vier weitere Gemeindeführer (*saṅghpati*), Nāga, Dalicand, Moṭicand und Śambhu aus Arhaṭvādā, Pāṭaṇ, Surat und Vageranā von seiner Sichtweise überzeugen konnte (S.27-9). In einem Artikel, für dessen Zusendung ich Paul Dundas zu danken habe, zeigt MĀLVANIYĀ (1964:366ff.) einen graduellen Ablösungsprozess auf: 1451 erste Meinungsverschiedenheiten; 1477 Übernahme der asketischen Lebensweise einschließlich des Almosen-Bettelns; 1487-1492 Gründung einer eigenen monastischen Organisation des Loṅkāgacch unter Bhāṇā. Wie jedoch ĀTMĀRĀM (1903:8), JÑĀNSUNDAR (1936:27-30), und HASTĪMAL (1971:122) schreiben, ist die Überlieferung unklar.

²² (Kumvar Pakṣ) Saṃkṣipt Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:81) und Bālāpur Paṭṭāvalī (S.85). WEBER (1882:807) und BHANDARKAR (1887:154) zitieren Dharmasāgara, demzufolge Bhāṇā in die Prāgyvāta-Kaste geboren und in Āraghaṭṭavāṭaka bei Sīrohī wohnhaft gewesen sei. Siehe die Veṣa-

der Angabe der ältesten Quellen wurde Loṅkā selbst nie initiiert,²³ praktizierte weder *pūjā*, *poṣadh*, *dān*, *pratyākhyān* noch *pratikramaṇa* und trug weder eine Mundmaske (*muhpattī*) noch einen *rajoharaṇ*. Er lebte jedoch offenbar nach den im Kanon vorgeschriebenen Prinzipien und legte auch Maximen fest, die für die anschließende Entwicklung der bilderfeindlichen Śvetāmbara-Traditionen grundlegend waren. Dazu gehört neben der Ablehnung des Tempelkultes und der zentralisierten Organisationsformen der Mūrtipūjak *gaccha* vor allem die später von dem Terāpanth *ācārya* Bhikṣu kritisierte Lehre von der religiösen Verdiensthaftigkeit (*puṇya*) des mitleidigen Gebens an Arme und Kranke (*dayā dharma*), die ihm jedoch möglicherweise nachträglich unterstellt wurde, wie z.B. ŚĀH (1925:255) und JÑĀNSUNDAR (1936: 210, Fn. 1) nahelegen.²⁴ Über die Organisationsform des Loṅkāgacch ist darüberhinaus wenig

dhara Paṭṭāvalī in BLUMHARDT (1905:18). STEVENSON (1984) schreibt: "The office of Ācārya might almost be said to have become hereditary in his hands: ... he himself selected from the Loṅkā Sādhus the one who should fill the office of the Ācārya" (S.88). Vgl. GLASENAPP 1925:70, RATNA PRABHA VIJAYA 1948:127, MĀLVANIYĀ 1964:379.

²³ Nur die (Keśav Pakṣ) Loṅkāgacchīya Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 103), der Khambhāt Sampradāy und eine von Muni Hemcandra geschriebene Paṭṭāvalī erwähnen Loṅkā's *dīkṣā* (HASTĪMAL 1995:716, 725).

²⁴ Es ist nicht eindeutig entschieden, ob Loṅkā's Schriften überliefert sind oder nicht. MĀLVANIYĀ (1964:366) schreibt, daß zwei von ihm selbst identifizierte Texte (*bol*) Loṅkā zugeschrieben werden können: 1. Luṅkā nā Saddahiyā ane Kārya 58 Bolno (L.D. Institute, Mss. No. 2989), 2. Luṅkā nī Huṇḍī 33 Bol (L.D. Institute, Mss. No. 2515). HASTĪMAL (1995:642-6) reproduzierte das 1473 geschriebenen Luṅkāmat Pratibodh Kulak (L.D. Institute, Mss. No. 5837), die Loṅkā zugeschriebenen 58 *bol*, 34 *bol*, und 13 Fragen (*praśna*) (S.648-95). Zumeist bestehen diese unsystematischen Texte aus Kanon-Zitaten. MĀLVANIYĀ (1964:381) fragt sich, ob die Essenz von Loṅkā's Lehre nicht in den 54 Fragen an die „*gacchavāsī*“ am Ende der Schrift Loṅkāśāh nā Aṭṭhāvan Bol (siehe HASTĪMAL 1995:691-93) zusammengefaßt wurde, in denen Loṅkā u.a. die Bräuche der Kindesinitiation, der Namensänderung bei der Initiation, die laute Rezitation des *sūrimantra*, die Pilgerwanderung (*yātrā*), *pūjā*, Buchverehrung, *pratiṣṭhā* und andere ostentative Riten als „un-kanonisch“ kritisierte. Siehe auch Ratanśī VĀRĪĀ n.d.: Dharma Prāṇ Śrī Loṅkāśāh nā Aṭṭhāvan Bol (Jāmnagar: Bhagavān Ratanśī Vārīā). Nagīndās Girdharlāl ŚEṬH (1964) hat in seiner Schrift Loṅkāśāh ane Dharmacarcā MĀLVANIYĀS These bestritten und behauptet, Dharmasīnha sei der Autor der genannten Texte. Siehe HASTĪMAL'S (1995:693, Fn., 731, 763) Widerlegung. SHARMA (1991:31,34) spricht von 69 Verhaltensmaximen. Muni NATHMAL [Ācārya Mahāprajñā] (1959/1968: Acharya Bhikṣu. The Man and His Philosophy. Translation of Bhikṣu Vicār Darśan by N. Sahal. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgh Prakāśan) erwähnt 35 Vorschriften, ohne Quellenangabe, von denen er fünf zitiert: "1. One should move out only with the preceptor's permission. 2. None but Baniyās should be initiated. 3. After proper test a pupil should be formally initiated at the hands of a preceptor. 4. One should not engage Paṇḍits for studies when their remuneration is arranged to be paid by householders. 5. Professional copyists copying more than a thousand stanzas should not be made to write other things" (S.6). PRAKĀŚCANDRA (1998:31) zitiert eine Auswahl von elf anderen, zuerst von CANDANĀKUMĀRĪ (1964: 102) ohne Quellenangabe wiedergegebenen Regeln, denen zufolge die Loṅkāgacch-Asketen (und Laien): 1. an die Wahrheit der akzeptierten Schriften glauben sollen, 2. ein den āgamischen Prinzipien gemäßes diszipliniertes Leben

bekannt. Noch bevor Loṅkā angeblich am 13.3.1489 (1485) (*caitra śukla 11*) in Alvar/Rājasthān von seinen Gegnern vergiftet wurde,²⁵ spalteten sich, laut Tapāgacch-Quellen, 1473, 1474 oder 1476 unter Bhāṇā die sogenannten **Veṣadhara** ab (polemisch: Pseudo-Asketen), die sich angeblich durch eine spezielle Kleidung von anderen Asketen unterschieden und vor allem in Rājasthān und Gujarāt zu finden waren.²⁶ Zur Zeit von Rūpa, des selbst-initiierten 7. Leiters (*pāṭ*) des Veṣadhara Gacch, spalteten sich die Veṣadhara 1511, 1515, 1523 oder 1527 in die **Nāgpuriya (Nāgaurī) Veṣadhara** und die **Gujarātī Veṣadhara** in Pāṭaṇ, die von einem ebenfalls Rūpa genannten Laien durch Selbstinitiation gegründet und von seinem Nachfolger Jīva weitergeführt wurden.²⁷ 1513 wurde von dem Laien Bīja, einem Anhänger des Gujarātī Veṣadhara-

führen sollen, 3. die Bilderverehrung nicht als den religiösen Schriften gemäß betrachten sollen, 4. reine, wahrhaft (*sātvik*) vegetarische Nahrung von allen Familien (*kul*) akzeptieren können, 5. die Symbole der monastischen Ordnung – *sthāpanācārya* – nicht notwendigerweise verehren müssen, 6. während des Fastens Wasser zu sich nehmen dürfen, 7. auch außerhalb der Feiertage (*parv-tithi*) fasten dürfen, 8. keine magischen Praktiken durchführen sollen (*mantra, tantra, yantra*), 9. Laien das Erbetteln von Nahrung (*bhikṣā*), doch nicht das Annehmen religiöser Gaben (*dān*) erlauben sollen, 10. mitleidige Gaben (*dān*) (der Laien) an die Armen nicht als sündhaft (*pāp*), sondern als verdienstvoll (*puṇya*) ansehen sollen, 11. keinen Wanderstab (*daṇḍ*) besitzen sollen (der von Mūrtipūjak-*sādhu* verwendete Wanderstab ist offenbar nicht in den anerkannten Āgama-Texten nachgewiesen; vgl. ŚĀNKAR MUNI 1926: Mukhvastrikā-Nirṇay. Nisarpur: Jauhārmal Dhanālāl Tānter Kothārī, S.9). In Hindi: "1. āgama-sammat tīkām ko hī prāmāṇik mānā jāy. 2. āgam ke anusār dṛḍhatāpūrvak samyamō jīvan vyatīt kiya jāy. 3. dharmadṛṣṭi se 'pratimā-pūjan' śāstra-sammat nahīm hai. 4. śuddha sātvik śākāhārī prayek kul kā āhār liyā jā saktā hai. 5. sthāpanācārya kī sthāpanā kī koī āvaśyaktā nahīm hai. 6. upvās ādi vratom meṃ sabhī prakār kā prāsuk jal liyā jā saktā hai. 7. parv-tithi ke binā bhī upvās kiya jā saktā hai. 8. sādhuom ko mantra-tantra tathā yantra ādi vidyāom kā prayog nahīm karnā cāhie. 9. śrāvak bhikṣā kar saktā hai, par dān nahīm le saktā. 10. dayā bhāv se garībom ko dān denā pāp nahīm hai, apitu puṇya kā kāraṇ hai. 11. daṇḍ nahīm rakhā jānā cāhie". Zur Ablehnung von *mantra* siehe die spätere Ablehnung des letzten Teils des Mūrtipūjak *namaskāra mantra* durch die Sthānakavāsī (vgl. DUNDAS 1992:71). ŚĀH (1925:255) und JĀNSUNDAR (1936:97-107) vertreten die Ansicht, daß solche Regeln erst nach Loṅkā und zuerst durch Bhāṇā aufgestellt wurden. Da der Grundtenor der beiden zitierten Regellisten unterschiedlich ist, scheint diese Vermutung plausibel zu sein.

²⁵ Laut *kārttikādi* Kalender: 1.4.1490. SHARMA 1991:33. CANDANĀKUMĀRĪ (1964:101) hält diese Version der Ereignisse für die plausibelste, doch sie erwähnt auch die in der Literatur verschiedener Sthānakavāsī-Sekten genannten Todesdaten 1475, 1478, 1484, und Berichte über einen natürlichen Tod. Laut SĀNGHMITRĀ (1979:25) und PRAKĀŚCANDRA (1998:31f.) starb Loṅkā 1484/85 friedlich in hohem Alter. Er hinterließ angeblich 400 Schüler und 800.000 Laienanhänger (S.32), was von Tapāgacch-Asketen angezweifelt wird. Oft wird 1475 als Gründungsjahr des Loṅkāgacch und als Todesjahr Loṅkās genannt.

²⁶ Dharmasāgara, nach: WEBER 1882:807, KLATT 1882:256, SCHUBRING 1978:66, MĀLVANIYĀ 1964:368f., 379.

²⁷ BHANDARKAR (1887:154) und BLUMHARDT (1905:18) zitieren vier verschiedene, auf Dharmasāgara und Sthānakavāsī-Quellen zurückgehende Versionen und weisen auf widersprüchliche Angaben über die beiden Rūpas hin. Eine andere Quelle datiert die Trennung auf das Jahr 1527 (das oft

Führers Nūnā (Luṇā), in Medapāt der schon genannte **Vaṃdhyagacch** ins Leben gerufen, der die Bilderverehrung wieder einführte und in Koṭā populär war (NĀHAṬĀ 1957: 476),²⁸ und „unter dem Einfluß der Veṣadhara“ spaltete sich 1530 der **Vīrāmāt** ab. Nach Angaben des (Keśav Pakṣ) Loṅkāgacch und der Sthānakavāsī-Traditionen im Pañjāb und in Gujarāt war Bhāṇā jedoch kein Schismatiker, sondern Loṅkās unmittelbarer Nachfolger und begründete schon zu dessen Lebzeiten die monastische Loṅkā-Tradition. Bhāṇā gilt heute als erster der acht *paṭṭadhar* des ursprünglichen Loṅkāgacch und damit (trotz der gebrochenen Sukzession) als 50. (Gujarāt-Tradition) bzw. 62. (Pañjāb-Tradition) Leiter der Sthānakavāsī-Tradition nach Mahāvīra (PRAKĀŚCANDRA 1998:33f.). Obwohl nicht eindeutig nachweisbar ist, ob der Loṅkāgacch unabhängig neben den Veṣadhara-Gruppen weiterexistiert hat, ist zu vermuten, daß es sich um die gleiche Tradition handelt.²⁹ Es liegen jedoch keine direkt auf Bhāṇā zurückgehenden Lehrerlisten des Nāgaurī Veṣadhara vor, und die Sukzession der Gujarātī Veṣadhara-Tradition ist vielfach durch Selbstinitiationen gebrochen. Einsetzungszeremonien werden in den Gujarātī Loṅkāgacch *paṭṭāvalī* kaum erwähnt. Der Nachweis einer geschlossenen Traditionslinie wird, wenn überhaupt, nur über die Initiation durch den Vorgänger hergestellt. Aus der fragmentarischen Form von Loṅkās Biographie und der überlieferten Lehrerlisten läßt sich daher schließen, daß die frühen Veṣadhara-Gruppen noch keine festen Organisationsformen herausgebildet hatten, und daß es sich bei den überlieferten Sukzessionslisten z.T. um retrospektive Ratio-

auch als Todesjahr Rūpas genannt wird) und nennt Rūpa als Nachfolger von Jagmāl im Jahre 1523 (BHANDARKAR 1887:154, MĀLVANIYĀ 1964:376f., Pravacanaparīkṣā 2.8.28-30, nach HASTĪMAL 1995:707). MĀLVANIYĀ (ebd.), die Pañjāb Sampradāy Paṭṭāvalī (1900), ĀTMĀRĀM (1903:8), ŚĀH (1925:260) und HASTĪMAL (1971:85) betonen die Abwesenheit einer *gacch*-Organisation unter Loṅkā und sehen Bhāṇā als Begründer des Gujarāt Loṅkāgacch (= Veṣadhara), der sich erst nach und nach institutionalisierte.

²⁸ Angeblich vertrat er ähnliche Lehren wie der Āgamikagacch. Dharmasāgara, nach: WEBER 1882:809, BHANDARKAR 1887:154, GLASENAPP 1925:353f., SCHUBRING 1978: 67, RATNA PRABHA VIJAYA 1948:133.

²⁹ Im Gegensatz zu den widersprüchlichen Berichten über Loṅkā stimmen die wenigen Angaben über Bhāṇā in allen Quellen überein. Zur Identität des Loṅkāgacch und des Veṣadhara vgl. z.B. Prācīn Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:182), das übereinstimmende Gründungsdatum (BHANDARKAR 1887:153) und WEBERS (1882) Übersetzung von *veṣadhara* als „Laien [, die] die "Tracht der Asketen" tragen“ (S.807). Die Sukzession des frühen Gujarātī Loṅkāgacch wird von BLUMHARDT (1905:18), ŚĀH (1925:84-87) und MAṆILĀL (1934:179-182) folgendermaßen wiedergegeben: 1. Bhāṇā, 2. Bhīdā (Bhādā), 3. Nūnā (Yūnā), 4. Bhīmā, 5. Jagmāl, 6. Sarvo (Sarvā), 7. Rūpa, 8. Jīvā. Für die überlieferten Lebensdaten siehe MAṆILĀL und Anhang. Die Reihenfolge stimmt mit den meisten Loṅkāgacch *paṭṭāvalī* überein, außer der Baraudā Keśav Pakṣ Paṭṭāvalī, deren Angaben unvollständig sind (in HASTĪMAL 1968:90-94). Dharmasāgara listet Nūnā und Bhīmā in umgekehrter Reihenfolge auf und läßt Sarvo aus (BHANDARKAR 1887:154). Siehe Fn. 34 für die Sukzession des Nāgaurī Loṅkāgacch.

nalisationen handelt. MĀLVANĪ (1968: 368f.) stellt fest, daß kein Beleg dafür vorliegt, daß Bhāṇā alle Mönchsgelübde (*mahāvrat*) übernommen hat. Er schließt daraus, daß die Veśadhara (die er vom Loṅkagacch unterscheidet) „weder Haushalter noch Mönche“ gewesen seien (siehe dagegen Vinayacandrajī-kṛt Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 141).

Zum Zeitpunkt des Todes des achten *pāṭ*, Jīvā (1494-1552), möglicherweise schon früher, existierten zumindest 13 Loṅkagacch-Gruppen. Offenbar nach einer Niederlage in einem Disput mit den Śivaiten am Hof (*darbār*) des Königs von Sīrohi sahen sich die Loṅkagacch-Asketen gezwungen, die Hochburg ihrer Tradition zu verlassen, und der Loṅkagacch zerbrach in die drei Regionalgruppen des **Gujarātī Loṅkagacch**, des **Nāgaurī (Nāgpuriya) Loṅkagacch** und des nördlichen oder **Lāhorī Uttarārđh Loṅkagacch** (ŚĀH 1925:86, HASTĪMAL 1971:124f.). Jīvā selbst leitete den Gujarātī Loṅkagacch und wanderte von Sīrohi nach Ahmedabad und weiter nach Surat, wo er mit „900 Häusern“ gute Beziehungen unterhielt. Nach seinem Tod am 21.6.1557 (*jyesth kṛṣṇa* 10) bildeten seine Schüler Varsināha (der offenbar schon 1555 als Nachfolger eingesetzt wurde), Kuṃvar und Śrimal drei separate Gruppen. Lehrerlisten existieren nur von Varsināhas **Gujarātī Loṅkagacch Moṭā Pakṣ**,³⁰ dessen Zentrum

³⁰ Laut *kārttikādi* Kalender starb Jīvā am 19.5.1556. Die Gaṇi Tejsī-kṛt Padhya-Paṭṭāvalī und die Loṅkagacch Moṭā Pakṣ Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:79f., 97-99), ŚĀH (1925:95-97), MANILĀL (1934:182), BHANDĀRĪ (1934:230) und HASTĪMAL (1971:125f.) geben folgende Sukzessionsliste für die „große Sekte“ des Gujarātī Loṅkagacch Moṭā Pakṣ an (Angaben in Klammern: Moṭā Pakṣ Paṭṭāvalī): 9. Varsināha (Vadvarsināha, Familienname: Kaṃāvat (Nāḍdev), Osvāl aus Pāṭan, geboren 1507, *dikṣā* 1530, *pāṭ* 1555, gestorben 1587 Khambhāt), 10. Nānā Varsināha (Vorānā, Osvāl aus Sādri, *dikṣā* 1549, *pāṭ* 1563, gestorben 1612), 11. Yaśvant (Jasvant, Lūṅkaḍ, Osvāl aus Sujat, geboren 1553, *pāṭ* 1592, gestorben 1608 Amadāvād), 12. Rūpsināha (Vorā, Osvāl aus Gundavac, *dikṣā* 1617, *pāṭ* 1625), 13. Dāmodar (Loḍhā aus Ajmer, *dikṣā* 1631, *pāṭ* 1639), 14. Karmasināha (Loḍhā, Osvāl, aus Ajmer), 15. Keśav (Kothārī aus Jaitāraṇ), 16. Tejsināha (Chājer, Osvāl aus Jaipur), 17. Kān (Kahān, Vahān, Osvāl aus Lāṇod), 18. Tulsidās (Osvāl), 19. Jagrūp (Osvāl), 20. Jagajīvan (Osvāl), 21. Meghrāj (Osvāl), 22. Śobhācandra (Somcand) (Osvāl), 23. Harścandra (Harakhcandra), 24. Jayacandra (Kaṃāvat, Viśa Osvāl aus Pālī), 25. Kalyāncandra (Kaṃāvat, Viśa Osvāl aus Pālī), 26. Khūbcandra, und 27. Nyāycandra. ŚĀH (1925:96) zufolge trat Nānā Varsināha 1570 die Nachfolge an und starb 1605 in Delhi. Die Baṛaudā Paṭṭāvalī von 1881 (HASTĪMAL 1968:93f.) erklärt, Nānā Varsināha sei 1546 initiiert worden, habe 1563 die Nachfolge angetreten, und sei 1605 gestorben. Kuṃvar habe sich 1564 von ihm getrennt. Jasvant sei 1592 initiiert worden und 1631 gestorben. Keśav sei 1663 gestorben. Jayacandra habe 1811 die Nachfolge angetreten und sei 1865 gestorben. Kalyāncandra sei 1853 initiiert worden, habe 1861 die Nachfolge angetreten und sei 1900 gestorben. Die Angaben der (Moṭā Pakṣ) Loṅkagacchiya Paṭṭāvalī von 1925 (in HASTĪMAL 1968:100-104) zur Frühgeschichte sind generell unzuverlässig, doch sie stimmen in Bezug auf die späteren Sektenführer mit den anderen *paṭṭāvalī* überein. Zusätzlich wird Kalyāncandras Geburtsdatum 1833 genannt, außerdem Khūbcands Initiation 1867, Thronfolge 1886 und Tod 1925 (S.104).

zuletzt Baroda war, und von Kuṃvars **Gujarātī Loṅkagacch Nānā Pakṣ**,³¹ dessen Zentrum zuletzt Bālāpur war, wobei der Moṭā Pakṣ seit dem fünfzehnten *pāṭ*, Keśav, als Keśav Pakṣ bezeichnet wurde, und der Nānā Pakṣ, als Kuṃvar Pakṣ.³² Über die Geschichte des Uttarārđh Loṅkagacch und weiterer Gruppen, die, wie der Nāgaurī Loṅkagacch und der Kuṃvar Pakṣ, heute nicht mehr existieren, ist zur Zeit fast nichts bekannt. CANDANĀKUMĀRĪ vermutet, daß sich der Nāgaurī Loṅkagacch, der laut

³¹ Die Sukzession der „kleinen Sekte“ des Gujarātī Loṅkagacch Nānā Pakṣ (Kuṃvar Pakṣ) sah nach MANILĀL (1934:183-186), BHANDĀRĪ (1934:230) und HASTĪMAL (1971:125-31) folgendermaßen aus: 9. Kuṃvar (gest. 1572), 10. Śrimal (gest. 1597), 11. Ratnasināha (gest. 1629), 12. Keśav (gest. 1631), 13. Śiva (1582 oder 1597-1676/77 oder 1668), 14. Saṅhrāj, Singhrāj (1648-1698), 15. Sukhmal (1670-1706), 16. Bhāgcandra (gest. 1748), 17. Bālcandra (gest. 1772), 18. Māṇecandra (gest. 1797), 19. Mūlcandra (gest. 1819), 20. Jagatcandra, 21. Ratnacandra, 22. Nṛpacandra (letzter *gādīdhar*, 1934 *gādī* in Jāmnagar, letzter Sitz: Bālāpur). Die von BLUMHARDT (1905:17-19) wiedergegebene „Veśadhara“ Paṭṭāvalī stimmt mit der Kuṃvar Pakṣ Paṭṭāvalī überein, was als Beleg für die These der Identität der Veśadhara- und Loṅkagacch-Traditionen herangezogen werden kann. HASTĪMAL (1971:125-8) hat gezeigt, daß MANILĀLs Angaben zu Śiva (dem der Sthānakavāsī-Reformer Dharmasināha 1628 die Gefolgschaft aufkündigte), ungesichert sind, ebenso wie das Todesdatum von Keśav (1628), das von ihm als Einsetzungsdatum interpretiert wird. BLUMHARDT (1905:18f.) und MANILĀL (1934) bieten Angaben zu Familiennamen, Kastenherkunft und Daten der Initiation und Einsetzung. Am ausführlichsten sind ŚĀHs (1925:87-95) Angaben, die nicht immer mit den oben zitierten Lebensdaten in Einklang zu bringen sind, jedoch mit der Saṃkṣipt Kuṃvar Pakṣ Paṭṭāvalī von 1770 und der etwas jüngeren Vālāpur Kuṃvar Pakṣ Paṭṭāvalī übereinstimmen, die beide nur wenige Jahresangaben enthalten (Kuṃvars Nachfolgedatum wird nicht genannt). Vgl. HASTĪMAL (1968:81-89): 9. Kuṃvar (Śrīmālī, *dikṣā* 1545, *pāṭ* 1555), 10. Śrimal (Seṭh, Porvād aus Ahmedabad, *dikṣā* 1549, *pāṭ* 1564), 11. Ratnasināha (Solāṇī, Viśa Śrīmālī aus Navānagar, *dikṣā* 1591, *pāṭ* 1597), 12. Keśav (Osvāl oder Śrīmālī aus Dunārā/Mārvār, *dikṣā* 1629 [1639], *pāṭ* 1629), 13. Śiva (Saṅghvi oder Śrīmālī aus Navānagar, geboren 1582, *dikṣā* 1613, *pāṭ* 1631 [1652]), 14. Saṅhrāj (Porvād aus Siddhapur, geboren 1648, *dikṣā* 1661, *pāṭ* 1668, gestorben 1698 in Āgrā), 15. Sukhmal (Savabūlecā, Viśa Osvāl aus Jesalmer (Bramsar), geboren 1670, *dikṣā* 1682, *pāṭ* 1699 in Ahmedabad durch die vierfache Gemeinde, gestorben 1706), 16. Bhāgcandra (aus Bhūj/Kacch, *dikṣā* 1703, *pāṭ* 1748 [1706]), 17. Bālcandra (Chātrī, Viśa Osvāl aus Phalodhī, *pāṭ* 1748, gestorben 1762), 18. Māṇecandra (Kaṭārīyā, Viśa Osvāl aus Pālī, *pāṭ* 1762, gestorben 1797), 19. Mūlcandra (Sinhala, Viśa Osvāl aus Jālor, *dikṣā* 1792, *pāṭ* 1797, gestorben 1819 Jesalmer), 20. Jagatcandra, 21. Ratnacandra, 22. Nṛpacandra.

³² ŚĀH 1925:86f., 95; CANDANĀKUMĀRĪ 1964:111ff., 209-11; PRAKĀŚCANDRA 1998:33f. Es geht aus der Sekundärliteratur nicht eindeutig hervor, welche der beiden Traditionen „Moṭā Pakṣ“ genannt wurde. Die auch von der Dharmadās-Tradition verwendeten Bezeichnungen Moṭā- und Nānā Pakṣ werden von MANILĀL (1934:183) und HASTĪMAL (1971:125) in uneindeutiger Weise auf die Varsināha- und Kuṃvar-Traditionen selbst angewendet. BHANDĀRĪ (1934:230), JĀNSUNDAR (1936:240, Fn.) und PRAKĀŚCANDRA (1998:33f.) scheinen dagegen der Ansicht zu sein, die Varsināha-Tradition habe sich selbst in den Moṭā Pakṣ und den Nānā Pakṣ gespalten, geben jedoch keine Sukzessionslisten für den Moṭā Pakṣ nach Keśav an. ŚĀHs (1925:84-97) Angaben aus einer *paṭṭāvalī* des Kuṃvar Pakṣ bieten die meisten Details und machen den verlässlichsten Eindruck. Er nennt den Kuṃvar Pakṣ jedoch „Moṭā Pakṣ“, obwohl HASTĪMAL (1968:95-99), dem ich mich im Folgenden anschließe, eine „Moṭā Pakṣ Paṭṭāvalī“ der Varsināha-Tradition reproduziert.

Dharmasāgara direkt auf Bhāṇā zurückgeht (BHANDARKAR 1887:154), von Kuṃvars Tradition abzweigt hat.³³ Die von HASTĪMAL (1968:12f., 28; 1995:706f.) erstmals publizierte Nāgaurī Loṅkāgacch Paṭṭāvalī (Paṭṭāvalī Prabandh) gibt jedoch als Gründer die angeblich von Loṅkā persönlich zum Mönchtum konvertierten und mit Āgama-Abschriften versehenen Mūrtipūjak Nāgaurī Gacch Laien Rūpcandra und Hīrāgar (Hīrānand) an, und als Initiations- und Gründungsdatum 1523 bzw. 1527.³⁴ Die Herausbildung der Loṅkāgacch Gujarātī- und Nāgaurī-Traditionen wäre demnach nicht auf ein späteres Schisma zurückzuführen. Sie muß jedoch vor der Spaltung des Gujarātī Loṅkāgacch in die Moṭā Pakṣ- und Nānā Pakṣ-Traditionen erfolgt sein, die die Moṭā Pakṣ Paṭṭāvalī auf das Jahr 1579 datiert, die Bāṇaudā Paṭṭāvalī auf 1564 und die Loṅkāgacch Paṭṭāvalī auf 1560, während die Kuṃvar-Tradition zumeist 1555 oder 1556 nennt (in HASTĪMAL 1968:98, 93, 103). In der Nāgaurī-Tradition wurde offenbar weiterhin *mūrtipūjā* praktiziert und auch in Gujarāt bürgerte sich nach Jīvā wieder die Praxis der Statuenverehrung ein. Dieser Zerfallsprozess kulminierte 1572 in Ahmedabad in der öffentlichen Rückkonvertierung des Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ *ācārya* Megh mit dreißig Asketen durch den Tapāgacch *ācārya* Hīrvijaysūri (1527-1595).³⁵

³³ ĀTMARĀM, in BLUMHARDT 1905:18. CANDANĀKUMĀRĪ (1964:111ff., 209-11) berichtet, Kuṃvars Nachfolger und 13. *pāṭ*, Śiva, habe einen Schüler namens Hīrāgar gehabt, der in Nāgaur ansässig wurde. Daher stamme die Bezeichnung „Nāgaurī Loṅkāgacch“, zu dem Ācārya Manohardās ursprünglich gehört habe, der später zum Dharmadās Sampradāy gewechselt sei. Über den Ursprung des Uttarārḍh Loṅkāgacch, der im Pañjāb zu finden war, sei z.Zt. nichts näheres bekannt. Offenbar wurde er erst später von den Gefolgsleuten von Soma, dem Schüler von Lava, ins Leben gerufen (S.108ff., 130, BHANDĀRĪ 1934:229-31). HASTĪMAL (1995:707f.) zitiert eine Schrift namens Vividh Gacchotpatti kī Nāūmḍh, derzufolge der Uttarārḍh Loṅkāgacch 1551 von Sadāraṅg, einem Schüler von Sarvā, begründet wurde.

³⁴ Dieses Datum wird auch von Dharmasāgara genannt (BHANDARKAR 1887:154, siehe Fn.27), 1524 und 1528 von der Bāṇaudā Keśav Pakṣ Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:92), 1527 von MĀLVANĪYĀ (1964:379). Doch Loṅkā war zu dem genannten Zeitpunkt vermutlich nicht mehr am Leben. Der 1833 geschriebenen Paṭṭāvalī Prabandh zufolge wurde der Mūrtipūjak Nāgaurī Gacch 1228 von dem 43. *pāṭ* namens Nāgadattasūri etabliert. Schon 1515 splitterte sich der Pārśvacandragacch von diesem Orden ab. Hīrāgar und Rūpcandra haben demzufolge offenbar weiterhin *mūrtipūjā* praktiziert, doch Loṅkās Kritik an der Laxheit der Mönche und Laien übernommen und *jīv dayā* und *rātri bhojan* gepredigt (vgl. HASTĪMAL 1968:35f.). Dharmasāgara spricht dagegen von ihrer Selbstinitiation im Beisein von Jagmāl (HASTĪMAL 1995:707). Die frühe Sukzession des Nāgaurī Loṅkāgacch sieht folgendermaßen aus: 1. Hīrāgar (59. *pāṭ*), 2. Rūpcandra (gest. 1579), 3. Depāgar, 4. Vairāgav, 5. Vastupāl, 6. Kalyāṇsūri, 7. Bhairavācārya, 8. Nemidās, 9. Āskaraṇācārya (gest. 1667), 10. Śrīpūjya Vardhamānācārya (gest. 1673), 11. Sadāraṅg (gest. 1715), 12. Jagajīvandās (gest. 1759), 13. Bhojrāj (gest. 1765), 14. Harṣcandra (gest. 1785), 15. Lakṣmicandra, 16. Raghānāth. Unter Harṣcandra bildeten sich zwei Regionalgruppen (*saṅghārā*): (1) Mārvār and Mālvā, und (2) Uttar (Paṭṭāvalī Prabandh, in HASTĪMAL 1968:3-75).

³⁵ Dharmasāgara nach WEBER 1882:807f., JÑĀNSUNDAR 1936:202ff., RATNA PRABHA VIJAYA 1948 5,2:160, DUNDAS 1992:215. Der Erfolg des Loṅkā- und Bijagacch in Rājasthān wird von

Die Nāgaurī-, Lāhorī- und Nānā Pakṣ Loṅkāgacch-Traditionen existieren heute nicht mehr. Nur der Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ hat seinen Hauptsitz, den Loṅkāgacch Sthānakavāsī Jaina Upāśray, noch in Baroda. Er weist jedoch keine Asketen mehr auf und hat nur noch wenige Anhänger, die sich inzwischen durchweg als Sthānakavāsī bezeichnen. Dies hat vielfach zu dem Fehlschluß verleitet, die Sthānakavāsī seien in der Vergangenheit mit der Loṅkā-Tradition identisch gewesen (JAINI 1979:310).³⁶ Wie JÑĀNSUNDAR (1936:6f., 296) hervorhebt, haben sich die Sthānakavāsī jedoch bis zum 19. Jahrhundert strikt von den Loṅkāgacch-Traditionen distanziert und erst nach deren Niedergang Loṅkā Śāh als Integrationsfigur für sich vereinnahmt (vgl. dagegen CANDANĀKUMĀRĪ 1964:105). Damit schließt JÑĀNSUNDAR sich, wie später SUŚĪLKUMĀR (1959:426) und MĀLVANĪYĀ (1964:368ff.), ŚĀHs (1925:72, 99, 149f.) bis heute nicht belegter Hypothese an, die Loṅkā-Traditionen unterschieden sich von den Sthānakavāsī so wie die Mūrtipūjak *yati* von den Mūrtipūjak *saṃvegī sādhu*, deren Tradition etwa gleichzeitig (1658) von Yaśovijay (1624-1688) begründet wurde.

RATNA PRABHA VIJAYA (1948:138f.) auf ein Verdikt des Tapāgacch *ācārya* Somaprabhasūri (1253-1316) zurückgeführt, der seinen Asketen das Wandern in diesen Regionen untersagte, "due to the absence of pure and life-less water" (S.108). (Angeblich trinken Sthānakavāsī- und Terāpanth-Asketen, im Gegensatz zu den Mūrtipūjak, auch abgekochtes Wasser, das mehr als 8 Stunden gestanden hat). Er berichtet auch von gewaltsamen Zusammenstößen zwischen Bilderstürmern und Tapāgacch-Anhängern (S.133, 178).

³⁶ ŚĀH (1925:87), MAṆĪLĀL (1934:182, 186) und BHANDĀRĪ (1934:229f.) berichten, daß Jīvas Schüler Varsīnha, Kuṃvar und Śrīmal die Loṅkāgacch-Tradition fortführten. Varsīnhas *gaddī* sei 1934 in Baroda zu finden gewesen und wurde zuletzt von Nyāyandra geleitet, während die beiden *gaddī* der Kuṃvar-Tradition in Jāmnagar und in Jaitāraṅ (Ajmer) jeweils von Nṛpacandra und Vijayrāj (Vajerāj) geleitet wurden. Die *gaddī* von Jaitāraṅ wurde von ŚĀH (1925:97) und MAṆĪLĀL dem Dhanrāj Pakṣ zugeschrieben, über den sonst nichts zu erfahren ist (siehe auch CANDANĀKUMĀRĪ 1964:108f.). Nṛpacandra war demzufolge der letzte Vertreter seiner Tradition. Die letzten Nachfolger von Vijayrāj, Hemcandra und Bhikkhālāl, starben beide in Baroda. Um 1800 scheinen noch mehr *gaddī* existiert zu haben: "Their Shripujya or spiritual head of the Gacch resides at Baroda and had *thivars* [*sthavir*] or deputies at Delhi, Ajmere and Jalar. The Shripujya goes every year on tour visiting his disciples" (GBP 1901 IX,i:106). Wie der Wortlaut zeigt, entstammt diese Information ursprünglich Alexander WALKERS (ca. 1807-1830) *Narratives of Mahrattah History and an Account of the Jeyn, or Shrivaca Religion*. India Office Library Mss. Eur.D.582, S.285. S.B. DEO (1950: Jain Temples, Monks and Nuns in Poona City. In: *Jaina Antiquary* 16,1:27) berichtet von einem Treffen mit Loṅkāgacch *muni* in Pune. Demnach wäre die monastische Tradition des Loṅkāgacch erst in den letzten Jahrzehnten zu Ende gegangen. Vermutlich haben die Sthānakavāsī-Traditionen z.T. den Namen Loṅkāgacch übernommen, um sich die *upāśray* des Loṅkāgacch einverleiben zu können. Laut HASTĪMAL (1971:131) gab es 1971 zwar noch einige Loṅkāgacch *yati*, doch keine *gaddī* mehr.

Sthānakavāsī-Traditionen

Das weitere Schicksal der anikonischen Jaina-Traditionen wurde insbesondere durch fünf bedeutende Reformer (*kriyoddhārak*), die sogenannten *pañcuni*, geprägt, die jeweils durch Abspaltung von den „laxen“ überlebenden Gruppen des *Loṅkā mat* und/oder durch Selbstinitiation eigene monastische Traditionen begründeten, die heute kollektiv als Sthānakavāsī bezeichnet werden: Jivrāj (gest. 1641), Dharmasinhā (1599-1671), Lava (ca. 1609-1659), Dharmadās (1645-1703) und Hara (Abspaltung 1686). Die Lebensdaten von Hara, von dessen in Mārvār und Mālvā populärem Koṭā Sampradāy sich im 19. Jahrhundert Hukmīcand, der Begründer der Sādhumārgī-Traditionen, trennte, sind im Einzelnen nicht bekannt.³⁷ Der mysteriöse Jivrāj, der angeblich

³⁷ MANILĀL 1934:200f., CANDANĀKUMĀRĪ 1964:113, 163. Der Śramanaṅgh erkennt Hara nicht als bedeutenden Reformen an und spricht daher auch nur von „vier *mahāpuruṣ*“ (Suttāgame I 1953:16, siehe PHÜLCAND 1954). Die vier (z.T. ausgestorbenen) Traditionen, die sich von Hara ableiten, waren /sind, laut MANILĀL (1934:200f.), (1) der *Koṭā Sampradāy 1*, (2) *Koṭā Sampradāy 2 (Anopcandra Sampradāy)*, (3) *Hukmīcandra Sampradāy 1 (Sādhumārgī)* und (4) *Hukmīcandra Sampradāy 2*. HASTĪMAL (1971:143f.) zufolge trennte sich Hara 1686 mit fünf *muni* vom Kuṃṃvar Loṅkāgacch (nicht 1728 vom Keśav Pakṣ, wie MANILĀL 1934:200 schreibt). Ihm folgten Godhā (Godā) und Pharaśrām (Paraśrām). Vielfach wird die Tradition auch auf Godhā zurückgeführt, der sich mit seinem Schüler Pharaśrām von Keśav getrennt und Somṛṣi angeschlossen haben soll. Pharaśrāms Schüler Khetsī, Khemsī und Lokmal bildeten noch zu dessen Lebzeiten drei unabhängige Gruppen. 1753 kamen sie wieder zusammen, um gemeinsame Regeln (*maryādā*) für ihre vier Gruppen festzulegen, die später wieder auseinanderfielen.

(Ad 1:) Lokmal trennte sich schließlich von Khetsī. Der Schüler seines Nachfolgers Mayārām, Daulatrām, der Namensgeber des Koṭā Sampradāy, hatte zwei Schüler, Govindrām und Lālcandra, die jeweils eigene *lineages* begründeten: Govindrāms Nachfolger waren Phatecandra, Jñāncandra, Chaganlāl, Roṃmal, Premrāj, Gaṇeśmal und Miśrīlāl. Der wenig informative Koṭā Paramparā kā Pūrak Patra (in Koṭā Paramparā kī Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 312f.) nennt die drei Letztgenannten nicht, erwähnt jedoch zusätzlich Valdev und Gambhīrmal. Er berichtet, Daulatrām habe noch zwei weitere Schüler gehabt, Rājārām sowie Gaṇeśrām, welcher 11 Schüler hatte. Über die Zuordnung Rājārāms gehen die Meinungen von HASTĪMAL, SUŚILKUMĀR und CANDANĀKUMĀRĪ auseinander (siehe Fn. 42). Siehe auch die wieder andere Version MOHANMUNIS (in HASTĪMAL 1968: 314-19).

(Ad 3 & 4:) Von Lālcandra trennte sich Hukmīcandra (gest. 1860) und begründete die später näher zu betrachtenden Hukmīcandra-Traditionen, die sich im Jahre 1900 voneinander trennten.

(Ad 2:) Khetsīs Nachfolger waren: Khemsī, Phatecandra, Anopcandra, Baldev, Campālāl, Cunnālāl (Cunīlāl), Kiśanlāl, Baldev II, Hariścandra (Harakhcandra) und Māṅgīlāl. Seitdem hat diese, Anopcandra Sampradāy genannte, zweite Gruppe (*sākhā*) des Koṭā Sampradāy keine Asketen mehr aufzuweisen (MANILĀL 1934:200f., CANDANĀKUMĀRĪ 1964:218ff., 226, HASTĪMAL 1971:143f.). MOTĪRŚĪ (1956:68f.) nennt Hara überhaupt nicht in diesem Zusammenhang, sondern Lokmal und seine (Schüler-) Schüler Nāharmal, Daulatrām, Mayārām und Lālcandra (deren Beziehungen untereinander unklar sind). Ihm zufolge stammte Phatecandras Linie auch nicht von Govindrām ab, der ebenfalls nicht genannt wird, sondern direkt von Mayārām.

erstmal die 32 Sthānakavāsī Āgama-Texte kodifizierte³⁸ und das dauerhafte Tragen einer Mundmaske (*muhpattī*) und des *rajoharan*³⁹ für seine Asketen verbindlich machte, und daher u.a. von SUŚILKUMĀR (1959:395, 431f., 1996:62f.) – der selbst dieser Tradition angehörte – als Stifter der Sthānakavāsī-Traditionen angesehen wird, war ein Namensvetter des 8. Gujarātī Loṅkāgacch *pāṭi* Jivā.⁴⁰ Dieser wurde daher oft

³⁸ Durch die angebliche Inkorporierung des Āvaśyaka Sūtra (JAINI 1979:49, Fn.12; Einzelheiten müßten noch geklärt werden) durch Jivrāj wurde offenbar der Wiedereinführung des Bilderkultes innerhalb der Loṅkāgacch-Traditionen durch eigenständige anikonische Ritualisierungs- und Verkirklichungsprozesse entgegenzuwirken gesucht. Loṅkā selbst hat von der Āvaśyaka Nirukti Gebrauch gemacht (Caupṭis Bol 28 & 32, in HASTĪMAL 1995:654) und vermutlich nur das *āvaśyak* Ritual abgelehnt. Siehe dazu die von JÑĀNSUNDAR (1936) zitierten Quellen, sowie RATNA PRABHA VIJAY (1948:127), der jedoch (ohne Belege) das „reformierte“ Āvaśyaka Sūtra auf Loṅkā zurückführt: „He made such drastic changes in the Āvaśyaka Sūtra that it attained an altogether new form“. In den meisten Textbüchern finden sich ungenaue oder irreführende Angaben zum 32er Sthānakavāsī-Kanon, der, wie ALSDORF (1965:33f.) formuliert, in den neuen gedruckten Editionen erstmals ein aus der Āvaśyaka Nirukti herausgelöstes Āvaśyaka Sūtra als eigenständigen Text am Ende des Kanons auflistet und abdruckt. Vgl. SCHUBRING 1978: 117ff. Der 32er Kanon wurde zudem nicht, wie der 45er Kanon der Mūrtipūjak Śvetāmbara in sechs, sondern nur in fünf Werkgruppen gegliedert, und innerhalb der unverändert zusammengesetzten Gruppe der Upaṅga wurden nach alten Vorbildern sequentielle Umstellungen vorgenommen. Siehe PHÜLCAND 1954:72; DIXIT 1971, op.cit. [Fn.18]:13; BRUHN 1987:101. Zur zentralen Bedeutung der *āvaśyak* Riten und der täglichen Predigt (*vyākhyān*) bei den anikonischen Jaina-Sekten siehe SHĀNTĀ 1985, FLÜGEL 1994. Zur Kritik an der fehlenden Orientierung am Originaltext siehe vor allem ĀTMĀRĀM 1891:128f., 1908:17.

³⁹ Wie ŚĀH (1925:99, 150), der „*mūrti pūjā*“, „*gaccha*“ und „*yati*“ miteinander assoziiert und negativ bewertet, schreibt SUŚILKUMĀR (1959:426), die Sthānakavāsī *sādhū* unterschieden sich von den Loṅkāgacch *muni* wie die Mūrtipūjak *sādhū* von den *yati*. Den ältesten Quellen zufolge war Loṅkā jedoch selbst kein initiiert Asket und hat (wie seine Anhänger) offenbar keine Mundmaske getragen, überdies auch weder *pratikramaṇ* noch andere Riten praktiziert (in JÑĀNSUNDAR 1936, vgl. CANDANĀKUMĀRĪ 1964:97). In seiner Ablehnung des *pratikramaṇ* und des *rajoharan* wäre Loṅkā demnach mit dem 1156 gegründeten Aṅcalgacch zu vergleichen, der beides, allerdings nur „für Laien“, untersagte (vgl. BHANDARKAR 1887: 152). Zur umstrittenen Frage, wer nach Loṅkā das dauerhafte Tragen der Mundmaske, „the only article exclusively used by the Jains“ (H. JACOBI, „Introduction,“ SBE 22 (1884) S. xxviii-xxix), verbindlich machte, siehe ĀTMĀRĀM 1903:52-55, 278-81, JÑĀNSUNDAR 1936: 118ff., MOTĪRŚĪ 1956:50, MĀLVANIYĀ 1964:380f., DUNDAS 1992:216f., SANGHMITRĀ 1994: 682. Naturgemäß ist die Mundmaske auch ein zentraler Streitpunkt zwischen anikonischen und ikonischen Sekten. Siehe TĪDARMAL 1992:227; ŚĀNKAR MUNI 1926, op.cit. [Fn.24]; ders. 1931: Mukhvastrikā kī Prācinatā Siddhi (Bārāmātī: Śrīmān Seth Bhāgacand Khusālcand); Muni JÑĀNSUNDAR 1942: Mukh-pattī-Mīmāṃsā (Phalodī: Śrī Ratnaprabhākara Jñānpūṣpamālā); SCHUBRING 1978:260.

⁴⁰ Zu Jivrāj siehe auch JÑĀNSUNDAR 1936, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:114ff. Offenbar wurde er 1597 (1509, 1609) in Pīpār von Tejrāj oder Jagā in die Gujarātī Loṅkāgacch- oder in die Kuṃṃvar Pakṣ-Tradition initiiert. Die wenig Vertrauen erweckende Jivrājī Paṭṭāvalī von Muni Vrajlāl (1832) berichtet, er habe sich 1509 in Pīpār mit fünf *sādhū* von Tejrāj abgespalten, der offenbar der Nachfolger Jivās war, wie folgendes Zitat zeigt: „64. Jivā Rṣi, 65. Tejrāj - Kuṃṃvaji - 66. Jivrājī“ (in HASTĪMAL 1968: 197f.). Die Namen der *sādhū* waren Amīpāl, Maypāl, Hara, Gīrdhar und Haro (ebd.). Die Einzelheiten der Biographie von Jivrāj sind umstritten. Daher werden nur Dharmasinhā, Lava und

selbst als Begründer der Sthānakavāsī-Tradition bezeichnet (ebd., PRAKĀSCANDRA 1998:33f.), obwohl, wie JÑĀNSUNDAR (1936), MOTĪRŚI (1956:55), CANDANĀKUMĀRĪ (1964: 108ff., 117-122) und HASTĪMAL (1971:122, 125) betonen, der Reformers Jivrāj gerade gegen die „Laxheit“ seines Lehrers Tejraj (Jagā), der der Jivā-Tradition angehörte, protestierte, und sich deshalb 1609 (1509, 1551, 1629)⁴¹ in Pīpār/Mārvār mit fünf weiteren *sādhu* von ihm trennte. Jivrāj hatte zwei Schüler, Dhana und Lālcand, deren fünf Nachfolger Amarsinhā, Śītalādas, Gaṅgārām, Dīpcand und Nāthūrām in Nordindien stark fragmentierte Splittergruppen bildeten, die heute, mit Ausnahme des Nanakgacch, alle dem Śramaṇsaṅgh angehören.⁴²

Dharmadās in allen Berichten übereinstimmend als Reformers genannt. In der Regel wird jeweils der Begründer der eigenen Tradition als „Gründer“ der Sthānakavāsī-Traditionen insgesamt angeführt. MOTĪRŚI (1956:52) ist, wie RATNACANDRA (1987:6), der Ansicht, der Begründer seiner eigenen Tradition, Lavjīrśi, sei der erste Sthānakavāsī-Reformers gewesen, wie in der Prācīn Paṭṭāvalī der Lavjīrśi-Tradition beschrieben (in HASTĪMAL 1968:184). Mit Hinweis auf das Argument von MANILĀL (der selbst der Daryāpurī Paṭṭāvalī folgt und Dharmasinhā als ersten Sthānakavāsī-Reformers ansieht), daß keine Belege für Jivrājs Reformen vorlägen, verwirft MOTĪRŚI (1956:54f.) die schon von JÑĀNSUNDAR (1936) vorgebrachte These, Jivrāj sei der erste Reformers gewesen. JÑĀNSUNDAR habe sich einseitig auf Loṅkāgacch Quellen bezogen, für die damals „Reform“ nicht „Wiederherstellung der Reinheit des Verhaltens“, sondern „Traditionserhalt“ bedeutet habe. Das Problem der Erklärung der Ursprünge der Sthānakavāsī Jivrāj-Tradition wird jedoch durch dieses Argument nicht gelöst.

⁴¹ SUŚILKUMĀR (1996:62) schreibt: 1509, HASTĪMAL (1971:125) und MANILĀL (1934:187): 1551. An anderer Stelle schreibt MANILĀL, Jivrāj, Girdhar und sechs weitere Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ-Mönche hätten 1629 gemeinsam eine Reform gestartet (S.182). Zur Widerlegung von MANILĀLS Datierung siehe HASTĪMAL (1971:125), der für das von ihm errechnete Datum 1609 zwar Plausibilitätsargumente, aber keine Belege liefert.

⁴² Die aufgrund der starken Fragmentierung schwer zu rekonstruierenden Sukzessionslisten werden von HASTĪMAL (1971:131-35) folgendermaßen wiedergegeben: (A) 1. Jivrāj, 2. Lālcand (gest. 1710), 3. Amarsinhā (1662-1755), 4. Tulsīrām (1686-1773), 5. Sujānmal (1747-1792), 6. Jīmal (1769-1856), 7. Jñānmal (1803-1873), 8. Pūnamcandra (1835-1895), 9. Jethmal (1857-1922), 10. Jainmal (Nenmal), 11. *pravartak* Dayālcandra, 12. Nārāyaṇdās, 13. *mantri* Tārācandra, 14. Puṣkarmuni (1931-1999). MANILĀL (1934:188) nennt als Nachfolger Dayālcandras: 12. Tārācandra, 13. Hemrāj, 14. Hansrāj, 15. Nārāyaṇdās, 16. Prāṭpāmal, 17. Pukhrāj. CANDANĀKUMĀRĪ (1964:170-73) nennt Nārāyaṇdās nicht. Puṣkarmuni leitete einen berühmten literarischen Kreis, zu dem Jivānūrām, Lālcandra und Gaṅgārām gehörten. Einer seiner Schüler war der dritte Śramaṇsaṅgh *ācārya* Devendramuni. (B) 1. Jivrāj, 2. Dhana, 3. Lālcand, 4. Śītalādas (1690-1779), 5. Devicand, 6. Hīrācand, 7. Lakṣmīcand, 8. Bhairūndās, 9. Daycand, 10. Pannālāl, 11. Nemīcand, 12. Veṇīcand (1821-1908), 13. Patāp (Paratāb), 14. Kajoṛīmal (geb. 1882), 15. Chogālāl (geb. 1892) und sein Hauptschüler Mohanmuni. CANDANĀKUMĀRĪ (ebd.) nennt nicht: Lakṣmīcand, Bhairūndās, Daycand, Veṇīcand und Pātāp. MANILĀL (1934:189) nennt als Kajoṛīmals Nachfolger: 15. Bhurālāl, 16. Chogālāl, 17. Gokalcand, 18. Phulcand. (C) Gaṅgārām, Jivānūrām, Śricand, Javāharlāl & Mānakcand, Pannālāl und seinen Hauptschüler Candanmuni. ĀTMARĀMS (Vijayānandsūris) guru Jivānūrām gehörte dieser im Pañjāb aktiven Linie an, über die in den neueren Sthānakavāsī *paṭṭāvalī* nicht viel zu erfahren ist. (D) Dīpcand hatte zwei Hauptschüler, Svāmīdās und Malūkcand, die eigene *lineages* und *sub-lineages* bildeten: (d1) 1. Jivrāj

Es existieren unterschiedliche Versionen der Frühgeschichte der Sthānakavāsī, über die wenig Verlässliches bekannt ist. Wie in Handbüchern vielfach geschrieben wird, trennten sich 1654 in Surat die beiden *sādhu* Lava und Dharmasinhā gemeinsam vom Loṅkāgacch, in Protest gegen das neuerliche laxe Benehmen der Mehrzahl der Asketen und gegen die Wiedereinführung des Tempelkultes. Nach Angaben der neueren Sthānakavāsī-Historiographien, die auf ältere Lehrerlisten zurückgehen (meist ohne detaillierte Quellenangaben) und viel Material aus der oralen Tradition enthalten, scheinen Dharmasinhā, Lava und Dharmadās zwar Zeitgenossen, doch Begründer unabhängiger reformistischer Traditionen gewesen zu sein,⁴³ die sich durch unterschiedliche Interpretationen der *āvaśyaka* Riten und der Karma- bzw. Erlösungslehre

2. Lālcand, 3. Dīpcand, 4. Svāmīdās, 5. Ugrasena, 6. Ghāsīrām, 7. Kanīrām, 8. Rṣīrāy (Rṣīrām), 9. Raṅglāl, 10. *pravartak* Phatehcand, 11. Chaganlāl, 12. Kanhaiyālāl (MANILĀL 1934:188 nennt: 12. Gaṇeśmal, 13. Kanhaiyālāl); (d2a) 1. Jivrāj, 2. Lālcand, 3. Dīpcand, 4. Malūkcand (Mānakcand), 5. Nānakrām, 6. Nihālcand (1779), 7. Sukhlāl, 8. Harakcand, 9. Dayālcand, 10. Lakṣmīcand, 11. Hagāmīlāl. (d2b) 1. Jivrāj, 2. Lālcand, 3. Dīpcand, 4. Malūkcand (Mānakcand), 5. Nānakrām, 6. Virbhān (Vīrmaṇi) (1801), 7. Lakṣmaṇdās, 8. Maganmal, 9. Jagmal, 10. Dhūlcand, 11. *pravartak* Pannālāl, 12. Choṭelāl. MANILĀL (1934:188) schreibt, Choṭelāls Nachfolger sei Devīlāl gewesen. In Abweichung von HASTĪMALS ausführlicherer Liste bemerkt CANDANĀKUMĀRĪ, Nihālcand sei von Virbhān gefolgt worden, und dieser von Sukhlāl, dessen Schüler Abhayrāj und Harakcand jeweils eigene *sub-lineages* bildeten; und Virbhāns Schüler Lakṣmaṇdās sei von Maganmal, Motīlāl und Pannālāl (geb. 1888) gefolgt worden, der aus der Gärtnerkaste (*mālī*) stammte, und sich später für Kastenreformen und die Vereinheitlichung des Śramaṇsaṅgh einsetzte. Pannālāl war bis zu seinem Austritt 1968 einer der führenden *pravartak* des Śramaṇsaṅgh (HASTĪMAL 1971:103, 114). Siehe SUŚILKUMĀR (1959:439-44). (E) Über die beiden von Nāthūrām abstammenden Gruppen von Rājārām und Uttamcand geben SUŚILKUMĀR (1959:434-39, 1976:64-77) und CANDANĀKUMĀRĪ (1964:168-73) ausführlicher Auskunft als HASTĪMAL (1971:131-35). Ihnen zufolge geht die Tradition nicht auf Lālcand zurück, wie HASTĪMAL schreibt, sondern auf Dhana, der Kontakt zur Bīkāner *mahārāṇī* hatte und deshalb vor allem im nördlichen Rājasthān, Hariyāṇā und dem Pañjāb Einfluß ausüben konnte. Die Sukzession sieht ungefähr folgendermaßen aus: 1. Jivrāj, 2. Lālcand/Dhana, 3. Viṣṇu, 4. Mana, 5. Nāthūrām, 6. Lakṣmīcand, 7. Chatramal und dessen Schüler Rājārām [Rāmcan] und Uttamcand: (e1) 8. Rājārām wurde gefolgt von 9. Ratīrām, 10. Nandalāl (gest. 1850), der drei Schüler hatte: Rūpcand (1811-1880), Kīśancand sowie Jomkīrām, der zwei Schüler hatte: Cainrām und Ghāsīlāl. Ghāsīlāl hatte wiederum drei Schüler: Jivānūrām, Kundanālāl (geb. 1851) und Gobindrām (geb. 1898), dessen Hauptschüler Choṭelāl (1902-1981) der *guru* des Reformers SUŚILKUMĀR (1926-1994) war. 11. Rūpcand, der die Regel aufstellte, nur zweimal am Tag Wasser anzunehmen und niemandem *darśan* zu erweisen, der mit einem Vehikel kommt, wurde gefolgt von 12. Maheśdās, 13. Varakhbhān und 14. Kundanmal. (e2) 8. Uttamcand 9. Bhajjūlāl [Bhājūlāl], 10. Motīlāl, 11. Pannālāl (gest. 1895 *jyeṣṭh śukla* 3), 12. Rāmlāl (1813-1893), 13. Phakīrcand (1859-1939) und 14. Phūlcand (geb. 1895). Die gleiche Liste e2 wird leicht verkürzt (ohne 9.-11.) in der Jivrāj *paṭṭāvalī* des Suttāgame II wiedergegeben (PHULCAND 1954:27-9). Wenig zuverlässig ist MANILĀLS (1934:189) Liste. Zur Jivrāj Tradition siehe SUŚILKUMĀR (1959:434-39), der Jivā mit Jivrāj gleichsetzt und daher Varsinhā als Ausgangspunkt setzt. Ebenso BHANDĀRĪ (1934:230), der Vijayrāj als Inhaber der Dhanrāj Pakṣ *gaddī* in Jaitāraṇ 1934 ausmacht.

⁴³ Siehe u.a. die Lehrerlisten in HASTĪMAL 1968, ŚĀH 1925:128, JÑĀNSUNDAR 1936:108, 276, SUŚILKUMĀR 1959:389, 398, PRAKĀSCANDRA 1998:38-42.

voneinander unterschieden.⁴⁴ Dharmasīṃha wurde am 6.5.1599 (*vaiśākh śukla 12 guruvār*) in eine Dasa Śrīmālī-Familie in Jāmnagar geboren und dort am 31.1.1616 (*māgh śukla 13*) gemeinsam mit seinem Vater und seiner Mutter von Ratnasīṃha (*dikṣādātā*) in den von Śiva (*dikṣāguru*) geleiteten Kuṃvar Pakṣ initiiert. Er trennte sich jedoch in gemeinsamem Einvernehmen am 6.5.1628 (*vaiśākh śukla 3 = akṣay tṛtīyā*, nach Ansicht der Rṣi-Tradition jedoch erst 1644) von Śiva,⁴⁵ dem er Reformunwilligkeit vorwarf, um in Begleitung von 16 *muni*, mit Hilfe des Laien Dalpatrāi Śāh, in Dariyāpurī, einem muslimischen Bezirk von Ahmedabad, die Dariyāpurī Āth Koṭi-Tradition zu begründen, für die er 28 generelle Verhaltensregeln (*bol*) festlegte.⁴⁶

⁴⁴ ŚĀH (1925:128) schreibt, die Dariyāpurī Paṭṭāvalī erwähne ein Treffen zwischen Dharmasīṃha und Lava in Ahmedabad, das zur Herauskristallisierung unterschiedlicher Schulen führte, weil keine Übereinkunft über die Frage des *sāmāyik* und des *āyusya kṣay* gefunden werden konnte. Der Prācīn Paṭṭāvalī der Lavjīrī-Tradition zufolge (in HASTĪMAL 1968:186-192) ging es bei dem Treffen (1644?) um das der geplanten Vereinigung beider Gruppen entgegenstehende Problem unterschiedlicher Verhaltensstandards und die damit verknüpfte Frage der Seniorität von Lava, dem Dharmasīṃha offenbar nicht die einem *sādhu* gebührende *vandanā* erwies. Dharmasīṃha wird in der Prācīn Paṭṭāvalī als ein buchgläubiger *yati* charakterisiert, der nach seinen Reformen zunächst den Ritualen des Loṅkāgacch verhaftet blieb und vor seiner Begegnung mit Lava noch keine *muhpattī* trug. Lavas Schüler beschuldigten ihn, das alte Schreibverbot für Mönche aufgehoben und in Hinblick auf Bücher (*pothī*) seine Ansichten über die Eigentumslosigkeit der Mönche geändert zu haben. Nach Lavas Tod in Indalpur unternahm sein Schüler Soma in Ahmedabad erneute Einigungsbestrebungen, die jedoch diesmal an Dharmasīṃhas Interpretation des *śrāvaka sāmāyik* und des *āyusya karma* scheiterten. Aus ähnlichen Gründen kam es zu Meinungsverschiedenheiten mit Dharmadās, dem Dharmasīṃha etwa zur gleichen Zeit empfohlen haben soll, die *mahāvratā* zu übernehmen (HARŚCANDRA 1924:4-7, TEJENDRAMUNI 1997:43-49). Dharmadāsas Bhāvsār-Herkunft wird in diesem Zusammenhang von TEJENDRAMUNI als "*bhāv+sār=ātmā*" (S. 43) gedeutet, wohl um einer einseitigen politischen Interpretation der Auseinandersetzung vorzubeugen. Vgl. MOTĪRŚI 1956:27f., 59-64, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:149, PRAKĀŚCANDRA 1998:45.

⁴⁵ TEJENDRAMUNI 1997:3f. Die Mehrzahl der Daten stimmen nur mit dem *caitrādi* Kalender überein (TEJENDRAMUNIS Datenkonvertierungen sind jedoch inkonsistent). Dharmasīṃhas Hauptquartier war ein *upāśray* im Chīpāpōl, dasjenige des Kuṃvar Pakṣ der Jhaverīvād Upāśray (S.38, 41). Vgl. Prācīn Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968:187, ŚĀH 1925:92, MANILĀL 1934:190-200, SUŚĪLKUMĀR 1959:389, DEŚĀI II 1987:297, SANGHMITRĀ 1995:684, 690.

⁴⁶ Als Symbol der Differenzen gilt Dharmasīṃhas Kritik an Devas Vorliebe für unverwässerte Vollmilch (*asli dūdh*), die von Śiva verteidigt wurde (Dharmasīṃha Bāvanī 6, in ŚĀH 1911:5, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:145). Die gleiche mit der Frage des rechten Glaubens zusammenhängende Kritik wurde von Jīva an Tejṛāi geübt (S.117). Sie kann durch die gebräuchliche Analogie von Milch und Wasser zu *jīva* and *ajīva* erklärt werden: „Der vollkommene wahre Glaube wird erst erlangt, wenn auch die Stoffe des *samyaktva-mohanīya-k.* geschwunden sind, so wie Milch, die mit ganz klarem Wasser bedeckt ist, erst dann ganz rein wird, wenn auch das Wasser abgegossen wird“ (GLASENAPP 1915:24, vgl. TS 8.4, JAINI 1979:113f.). Für Dharmasīṃhas (vermutlich von seinen Nachfolgern ausgewählten) 28 Regeln (*vacanāmṛta*), z.B. auf Ratschläge zu hören, *pratyākhyān* zu geloben, nicht zu schmeicheln, nicht Partei zu ergreifen usw. siehe TEJENDRAMUNI (1997:59f.).

Dharmasīṃhas prinzipielles Anliegen war die Stärkung der Disziplin und des rechten Glaubens (*samyaktavadṛṣṭi*) durch strikte Ausrichtung am Kanon (*mūl āgam*) und Kritik „irrgläubiger“ Kommentatoren (*mīthyādvṛṣṭi*). Er gilt selbst als Autor von 27 Āgama-Kommentären bzw. Anmerkungen (*tabo*) in Gujarātī, die für seine Nachfolger maßgebend wurden.⁴⁷ Darin bemühte er sich einerseits um eine deutliche Unterscheidung von Jaina-Mönchen und Jaina-Laien und andererseits um die Disziplinierung der Laien, für die er ein verschärftes achtfaches (*āth koṭi*) *sāmāyik* Gelübde festlegte. Dadurch unterscheiden sich heute noch die Dariyāpurī Āth Koṭi-Tradition und die beiden sowohl von Dharmasīṃha als auch von Dharmadās beeinflussten Kacch Āth Koṭi Moṭā Pakṣ und Kacch Āth Koṭi Nānā Pakṣ Sampradāy von anderen Sthānakavāsī-Traditionen, deren Laien nur die traditionelle sechsfache (*cha koṭi*) Entsagung (*pratyākhyān*) praktizieren.⁴⁸ Durch die Koṭi-Lehre werden somit (wie einst bei den

⁴⁷ MANILĀL 1934:196f. Werklisten werden u.a. von ŚĀH (1911:7f., 1925:119) zitiert, der als Informationsquellen Muni Nāgendra (Kacch) und den Pañjābī Sampradāy nennt, und in einer Fußnote darauf hinweist, daß Dharmasīṃhas Text „Sādhu Sāmācārī“ nur als Kapitel von Muni Saubhāgyamals Buch „Sāmācārī“ überliefert sei (S.120, Fn.; siehe Ācārya SAUBHĀGYAMAL 1890: Praśnottar Nava-tattva tathā Sādhū-sāmācārī. Porvār: Śreṣṭhī Bhaganbhāi Mansukhbhāi). Von Professor N.M. KANSARA vom L.D. Institute in Ahmedabad erhielt ich folgende Mitteilung: „No works of the Jaina Sthānakavāsī monk Dharmasīṃha are known nor recorded in any of the catalogues of Mss., nor preserved in any Jaina Bhaṇḍāra. This information is given by my colleague and friend Pandit Rupendrakumar Pagariya. He further informed me that he had inquired into this problem for the sake of a Jain nun who sought his guidance in the matter. The real fact is that there was a Jain monk named Pārśva-gaṇi who composed 27 mini-comments – rather notes in Gujarati and known by the term *Tabo* – on the Jaina Āgamas. He belonged to the Pāycaṇḍa Gaccha [Pārśvacandra Gacch]. Some of the disciples of Dharmasīṃha who copied the Mss. of Pārśva-gaṇi, took liberty with the colophones of the Mss. of his works, deleted the name of the real author with the cancelling paste and rewrote the name of their Guru as the author of the works“ (Brief vom 12.6.1999). Siehe Fn.18: Folgende Quellen sind jedoch zugänglich: Dharmasīṃha Bāvanī (ŚĀH 1911) und Dharmasīṃhas Ācārāṅga Sūtra- und Anuyogadvāra-Kommentare (Kopien im Besitz des Autors). Siehe auch DEŚĀI II 1987: 296-98. W. SCHUBRING 1944: Die Jaina-Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek. Leipzig: Otto Harrassowitz, No. 392, 863, 942, 1022. Erst die weitere Erforschung der Sthānakavāsī-Literatur wird erweisen können, inwieweit Sthānakavāsī generell „disapprove of commentaries, etc., and condemn the learning of Sanskrit grammar“ (ROSE 1911:342). Heute ist davon jedenfalls wenig zu spüren. Loṅkā selbst hat offenbar von der Kommentarliteratur, z.B. der Nīṣṭha Cūṛṇi, Gebrauch gemacht (Caumṭis Bol 1 etc., in HASTĪMAL 1995:648ff.). Inzwischen sind eine Reihe von Sanskrit-Kommentaren geschrieben worden, wohl um Mūrtipūjak-Polemikern, wie Vijayānandsūri (ĀTMĀRĀM 1908), zu begegnen, die die scholastische Bedeutung des Sūtrastils hervorkehren. Die Heftigkeit der Kritik von PUNYAVIJAYA et.al. (1968) an Muni Ghāṣilāls modernem Āgama-Kommentar („has not the slightest respect for ancient commentators“ (S.105)) bestätigt jedoch die andauernde Brisanz des Themas im Kontext der Sektenkonkurrenz.

⁴⁸ Um den Einfluß von *karma* zu stoppen, geloben Śvetāmbara Jaina-Asketen im ersten Teil ihres *pratīkramaṇ*, dem *sāmāyik āvaśyaka*, die 3x3-fache bzw. 9-fache (*nau koṭi*) Entsagung (*pratyākhyān*), d.i. die lebenslange Entsagung eigener tadelnswerter Handlungen (*karaṇ*) und der Verur-sachung (*kāraṇ*) und Billigung (*anumodaṇ*) tadelnswerter Handlungen anderer, in Gedanken (*man*),

Ājīvika) zwei Kategorien von Laien unterschieden. Mit ihrer Hilfe können die Laienanhänger Dharmasinhās einen Statusanspruch gegenüber den Laien der Cha Koṭi-Traditionen erheben, insbesondere gegenüber den verwandten Lavjīrī- und Dharmadās-Traditionen, und auch gegenüber Mönchen, die weniger strikte Gelübde befolgen.⁴⁹

Worten (*vacan*) und Werken (*kāya*): Āvaśyaka Sūtra 1. Für Laien wird die Geltung dieses Gelübdes generell auf die Zeit des *sāmāyik*, *poṣadh* oder *pratikramaṇ* Rituals beschränkt und inhaltlich abgemildert. Im Kanon findet sich die Formel der 3x3-fachen (*tivihaṃ tiviheṇaṃ*) Entsagung im Kontext des *ahimsā mahāvratā* der Mönche (ĀS 2.15, DSV 4.11, vgl. SKS 1.2.3.20) und des *ahimsā aṇuvratā* der Laien (Upāsakadaśā 13, in SCHUBRING 1978:300, vgl. SKS 2.7.16), sowie den darauf bezogenen retrospektiv-prospektiven Sühneriten (*śrāvaka pratikramaṇ*), für die 49 Formen der Entsagung (3x3 bis 1x1) in Bhagavatī 8.5.2 aufgelistet sind. Das ausschließlich prospektiv orientierte 3x3-fache *sāmāyik* Gelübde (ĀVS 1) ist im Kanon nur für Mönche verpflichtend festgeschrieben worden. Es findet sich in keinem der heute gebräuchlichen Śrāvaka Sāmāyika Sūtra. Jaina-Laien geloben in der Regel nur das *cha koṭi sāmāyik*, d.h. die 2x3-fache (*duvihaṃ tiviheṇaṃ*) Entsagung, welche nicht „lebenslang“ (*jāvaj-jīvāe*), sondern nur für einen spezifischen Zeitraum (*jāva-niyamaṃ*) ausgesprochen wird und aus praktischen Gründen die Vermeidung der Billigung tadelnswerter Gedanken, Worte und Taten anderer für Laien zulässt. Die Āth Koṭi-Tradition (2x3+2) stellt eine Ausnahme dar. Sie fordert von ihren Laien, daß sie zusätzlich zu den Cha Koṭi-Gelübden der Billigung tadelnswerter Worte (*vacan anumodaṇ*) und Taten (*kāya anumodaṇ*) entsagen. Da sie nicht, wie im Prinzip die Asketen, die Fähigkeit des Gedankenlesens besitzen, können Laien schwerlich der Billigung tadelnswerter Gedanken anderer entsagen (*man anumodaṇ*). Die im Vergleich zu den Cha Koṭi-Traditionen zusätzlichen Worte des Daryāpurī *sāmāyik* (*kareṃi bhaṃte*) Gelübdes sind unterstrichen: *kareṃi bhante! sāmāyikaṃ sāvajjaṃ joḡaṃ paccakkhāmi jāva-niyamaṃ pajjuvāsāmi duvihaṃ tiviheṇaṃ: na kareṃi, na kāravemi, maṇasā, vayasā, kāyasā, karentaṃ pi annaṃ na samaṇujāṇāmi, vayasā, kāyasā, tassa bhante! paḍikkamāmi nindāmi garihāmi appāṇaṃ voṣirāmi* (Śrī Divālībhāi Āryāji Smāraknidhi Prakāśaṇ. 1997: Śrāvaka Āvaśyaka. Amadāvād: Daryāpurī Āthkoṭi Sthānakavāsī Jaina Saṅgh, S.26). „Ich mache, Ehrwürden, das *sāmāyika*: Allem Tadelnswerten entsage ich, solange ich die Regel befolge, in zweimal dreifacher Weise: das in Gedanken, das in Worten, das in Werken, nicht tue ich es, nicht veranlasse ich jemanden, es zu tun, nicht billige ich es, wenn jemand es tut, in Worten und Werken. Seinetwegen, Ehrwürden, bereue ich, tadle, schelte und kasteie ich mich“ (vgl. den Text von Ernst Leumann in K. BRUHN 1997-1999). Dharmasinhā hat demnach die monastische Formulierung „nicht billige ich es, wenn jemand es tut“ (*karentaṃ pi annaṃ na samaṇujāṇāmi*), die von den weniger anspruchsvollen Cha Koṭi-Traditionen nicht akzeptiert wird, rehabilitiert und durch die Einfügung der zusätzlichen Worte „in Worten und Werken“ (*vayasā, kāyasā*) abgemildert. Umstritten ist letztlich der religiöse Status der Laien während *sāmāyik* und *poṣadh*, d.h. die brisante Frage ihrer zeitweiligen Gleichstellung mit den Mönchen bzw. Novizen (vgl. TS 7.16, 9.18, SCHUBRING 1978:247, 269, 288) und die damit einhergehende Dienstleistungspflicht anderer Laien (HARŚCANDRA 1924:18ff., vgl. Bh. 8.5.1, WILLIAMS 1983:133f., 139). — ¶ Die Koṭi-Lehre (3x3 usw.) ist einfach im Prinzip. Aber die allem zugrunde liegende historische Entwicklung innerhalb des alten Jainismus läßt sich aus verschiedenen Gründen (literarisches Umfeld und dogmatischer Kontext der Koṭi-Lehre) nur in einer gesonderten Behandlung adäquat beschreiben. DIE HERAUSGEBER.

⁴⁹ Lavas Schüler Soma argumentierte, daß die Forderung der 8-fachen Entsagung zum zahlenmäßigen Niedergang der Jaina-Religion führe und zudem „hāretisch“ sei: „8 *bhāṅg sāmāyik karvoe ninav no vacan chai*“ (Prācāṇ Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968:191). Sein Einwand, der Wortlaut der 2x3+2 Formel finde sich nicht im Kanon, auch nicht in der von Dharmasinhā angeführten Stelle: Bh.

Dharmasinhā bestand jedoch darauf, daß Laien keinesfalls die neunfache (*nau koṭi*) Entsagung der Mönche und das *śramaṇa pratikramaṇ* durchführen sollten. Während des der Vernichtung frisch eingeflossenen *karmas* dienenden fünften oder *kāyotsarga āvaśyak* (ĀVS 5) sollten sie zudem nicht das (primär devotionale) *logassa* (*caturviṃśa-tistava*) rezitieren, welches ein eigenständiges *āvaśyak* darstelle (ĀVS 2), sondern *dharmadhyān* praktizieren, also über die Erlösungslehre der Jina meditieren.

Darüberhinaus* lehrte er, daß die vollkommene Einsicht (*kṣāyik samyagdarśan*), die den Weg zur Allwissenheit (*kevaljñān*) und damit zur Erlösung nach diesem Leben eröffnet, erst durch die komplette Vernichtung (*kṣaya*) des *darśana mohanīyakarma* im achten, und nicht schon im vierten *guṇasthāna* erlangt werden könne. Damit ist die Übernahme der Laien- und Mönchsgelübde, erfolgreicher asketischer Wandel (*apramāda*) und reine Meditation (*sukladhyān*) verbunden, deren Bedeutung er gegenüber dem von Laien oft überbewerteten temporären *samyagdarśan* herausstellte.⁵⁰ Dharmasinhā scheint davon überzeugt gewesen zu sein, daß diejenigen, die die vollkommene Einsicht erfahren und die achte Seelenstufe (*jīvasthāna* bzw. *guṇasthāna*) erreichen, kein neues Lebensquantum (*āyusya karma*) mehr binden und daher entweder nicht

8.5 (*bhāṅgā* 23), wo alle 49 für Laien erlaubten Möglichkeiten aufgelistet seien, ist formal richtig. Dharmasinhās Argument, die Āth Koṭi-Formel ergebe sich aus der Kombination der traditionellen Cha Koṭi-Formel (2x3) mit einer der neun aufgeführten Be Koṭi-Formeln (1x2) (*egavihaṃ duviheṇaṃ ... vayasā kāyasā*) ist so nicht vorgesehen (vgl. K.C. LALWANI 1973-1985: Sudharma Svāmī's Bhagavatī Sūtra. Vol.I-IV. Prakrit Text with English Translation and Notes based on the Commentary of Abhayadeva Sūri. Calcutta: Jain Bhawan, Vol.III, S.188-90). Eine andere Frage ist, ob Dharmasinhā dem Sinn der kanonischen Vorschriften nicht näher stand als Soma und ob Bh. 8.5 auf das *sāmāyik* Gelübde überhaupt anwendbar ist. SUŚILKUMĀR (1959:395f.) vermutet, daß Dharmasinhā für Laien und Asketen gleichermaßen die achtfache Entsagung vorsah und bemerkt, daß davon nichts in den Āgama-Texten zu finden sei. Das 3x3-fache *sāmāyik* Gelübde der Daryāpurī-Mönche ist jedoch bei TEJENDRAMUNI (1997:39) abgedruckt. ŚĀH (1925:146f.) vertritt die Ansicht, es sei keinesfalls sündhaft (*pāp*), die sechsfache Entsagung zu praktizieren, da Laien das Gelübde sowieso nur für eine bestimmte Zeit übernehmen. Als erster Schritt sei sogar die vierfache Entsagung verdienstvoll (*punya*).

* ¶ Die Diskussion geht nunmehr (S.65-67) zu Themen der jainistischen Schulphilosophie über. Das Themen-Ensemble (Karma-Lehre und anderes) erscheint hier im wesentlichen in der Form, in der es von Dharmasinhā im 17. Jahrhundert rezipiert wurde. Die Wiedergabe von Dharmasinhās und Harścandras Ansichten könnte durch eine gezielte Untersuchung ihres exegetischen Verfahrens (d.h. ihres Umgangs mit den alten Texten) ergänzt werden. DIE HERAUSGEBER.

⁵⁰ HARŚCANDRA (1924:111) zufolge kritisierte Dharmasinhā mit solchen Ausführungen vor allem religiöse Hochstapler wie Mahāvīras Schwiegersohn Jamālī, der gegenüber Mahāvīra behauptete, daß die *karmischen* Resultate eines Aktes schon eintreten, bevor die Handlung vollendet ist (Bh. 9.33) und solche, die über die im Uttarādhyayana Sūtra 29.1 gepriesene Effektivität des intensiven Erlösungsstrebens ("by the purity of faith [*saṃvega*] some will reach perfection after one birth") die Bedeutung rechten Wandels (*samyag cāritra*) und rechten Wissens (*samyag jñān*) vergessen (Hinweise auf Samavāya Sūtra 21, Bh. 8.10 etc.).

mehr oder nur einmal wiedergeboren werden.⁵¹ In diesen Zusammenhang gehört auch seine Kritik der offenbar weitverbreiteten Vorstellung, das *āyusya karma* könne, wie die sieben anderen Hauptarten (*mūlaprakṛti*) des *karma*, entweder durch *samyagdarśan* und andere asketische Praktiken oder durch äußere Todesursachen (*upakrama*) vorzeitig vernichtet werden (HARŚCANDRA 1924:112). Da er an der kanonischen Lehre der Determinierung des Lebensquantums (*āyusya karma*) und der Daseinsstufe (*gati*) im unmittelbar vorhergehenden Leben festhielt, lehnte Dharmasinhā den Begriff des vorzeitigen Todes (*akāl mṛtyu*) ab, den er in der nach-kanonischen Kommentarliteratur, insbesondere in Jinabhadras Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya (einem Meta-Kommentar zum *sāmāyik āvaśyaka*), Candramahattaras Pañcasamgraha, Śivaśarmas Karmaṣaṣṭakam und Devendrasūris Karmagrantha vorfand.⁵² Im Gegensatz zu allen anderen Grundarten des *karma*, wie z.B. dem Einsicht verhindernden *mohaniya karma*, kann *āyusya*

⁵¹ Vgl. SCHUBRING 1978:320. Damit verbunden sind Diskussionen technischer Details der Transmigrationslehre, in denen es u.a. um die Frage der Angeborenheit oder Erworbenheit der Erlösungsfähigkeit geht (vgl. Bh. 12.2, SCHUBRING 1978:190, 202f., DELEU 1970:174). Mit Hinweis auf UtS 3.2 und das Prajñāpanā Sūtra lehnte Dharmasinhā die Unterscheidung zwischen Wesen, die, wie die *nigoda*, immer in der gleichen Daseinsklasse wiedergeboren werden (*avyavahāra rāśi*), und solchen, die in ihren Vor- und Nachgeburten anderen Daseinsklassen angehören (*vyavahāra rāśi*) und somit in den Transmigrationszyklus eingetreten und prinzipiell lösungsfähig sind, ab, weil sie nicht im älteren Āgama vorkommt. Er bevorzugte die ältere im Sthānāṅga Sūtra vorgenommene Unterscheidung von *jīvarāśi* (Gesamtheit beseelter Dinge) und *ajīvarāśi* (Gesamtheit unbeseelter Dinge). Siehe dazu SCHUBRING 1978:15, 42, Fn.2, PUNYAVIJAYA et al. 1971:355-58 [op.cit., Fn. 83]. Die Zahl 8 spielte in seiner Systematik eine formgebende Rolle.

⁵² HARŚCANDRA 1924:55, 61, 81f., 107f. Vgl. GLASENAPP 1915:8-11, SCHUBRING 1978:178, 185f., S. OHIRA 1994: A Study of the Bhagavatsūtra. A Chronological Analysis (Ahmedabad: Prakrit Text Society) S.196, ŚĀNTILĀL (p.K.). Das Sthānāṅga Sūtra nennt sieben Todesgründe (*upakrama*): *adhyavasāna*, *nimitta*, *āhāra*, *vedanā*, *parāghāta*, *sparśa*, *ānāpāna*. Die klassische Formulierung der Theorie des vorzeitigen Todes ist TS 2.52. Der Übersetzer H. JACOBÍ (1906: Eine Jaina Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthadhigama Sūtra. Übersetzt und erläutert. In: ZDMG 60) kommentiert: „Die Verkürzung ... ist also ein beschleunigter Verbrauch des *karma*. Die Ursache dieses schnellen Verbrauches heißt *upakrama*, also Todesursache. Es gibt aber auch Todesursachen, die nicht eine Verkürzung der Lebensdauer zur Folge haben [z.B. Vergiftung]“ (S.309). Der Unterschied zwischen Lebewesen, die einen beschleunigten Tod haben können (*sopakrama*), und denjenigen, bei denen das Leben von selbst aufhört (*nirupakrama*), wird im TS Kommentar verglichen mit einem feuchten Tuch, das „schneller trocknet, wenn aufgerollt, als wenn zusammengeballt, oder wie vom Wind angefachtes Feuer einen dünnen Grasplatz schneller abbrennt als einen Haufen Heu, so wird das *sopakrama karma* schneller aufgebracht als das *nirupakrama*“ (ebd., vgl. Bh. 6.1.1). Aus transzendentaler Sicht ist diese Unterscheidung Dharmasinhā zufolge hinfällig. Ein von außen „zufällig“ erscheinender Tod könne sowohl seinen Grund in *sopakrama* als auch in *nirupakrama* haben. Es bestehe keine unmittelbare Beziehung zwischen den sieben beobachtbaren Todesursachen (*upakrama*) und dem durch das gebundene *āyusya karma* vorprogrammierten Tod durch beschleunigten Verbrauch des *karma* (*sopakrama*). Zur Widerlegung zitierte er u.a. UtS 29.22, SKS 2.2, Bh. 20.10 (vgl. Bh. 5.7.8), Bh. 12.1.2, Prajñāpanā 6.56 (sowie Kundakundas Samayasāra 248f. samt Amṛtacandras Kommentar in der Ātmakhyāti).

karma dem Kanon zufolge nicht vorzeitig zur Reifung (*udīraṇā*) gebracht oder transformiert (*saṃkrama*) werden, weder durch eigene Anstrengungen, wie z.B. Askese (*anaśan*), noch durch äußere Ursachen (*upakrama*), wie – so Dharmasinhā – die Kommentarliteratur glauben machen wolle. Nicht die beobachtbare Ursache sei daher für den Tod verantwortlich, sondern ausschließlich das durch die moralische Qualität der Handlungen im unmittelbar vorausgehenden Leben gebundene *āyusya karma*, welches das Lebensquantum und sogar eine der im Sthānāṅga Sūtra aufgelisteten sieben Todesursachen determiniere. Dharmasinhā schloß daraus, daß niemand sterbe, bevor sein Lebensquantum aufgebraucht sei. Er begründete dies damit, daß erstens im Āgama nicht vom „Abbrechen“ der Lebensspanne (*āyusya tūtvum*) die Rede sei, sondern nur von der „Beendigung“ der Lebensspanne (*āyusya pūrṇ*). Zweitens sei *āyusya karma* im Gegensatz zu den sieben anderen Grundtypen des *karma* notwendigerweise an die abstrakten Zeitatome (*samaya*) geknüpft, die laut (Digambara) Jaina-Kosmologie an Raumpunkte (*pradeśa*) gebunden sind (vgl. Bh. 6.4, 8.4.4b), die prinzipiell diskontinuierlich und somit nicht gleichzeitig aktivierbar seien. Empirische Zeitmaße, wie z.B. die Anzahl der Atemzüge oder Herzschläge, die beliebig verlangsamt oder beschleunigt werden könnten, müssten von den in abstrakter Zeit gebundenen Lebensquanten unterschieden werden. Drittens erklärte er, daß ein aus weltlicher Perspektive (*vyavahāra naya*) vorzeitig erscheinender Tod aus der transzendentalen Perspektive der Allwissenden (*nīścaya naya*) durch *āyusya karma* vorherbestimmt sei. Im Tod existiert demnach keine Mischung von *vyavahāra naya* und *nīścaya naya*. Die eigentliche Todesursache eines Lebewesens ist sein *karma*. Kein Lebewesen kann daher ein anderes töten.⁵³

Dharmasinhā starb am 7.10.1671 (*āśvin śukla 4*) in Surat. Seine Nachfolge wurde

⁵³ Dharmasinhā zufolge beschreibt das Sthānāṅga Sūtra die Todesgründe oder *upakrama* (nicht zu verwechseln mit der zweiten Bedeutung von *upakrama*: „premature exhaustion of quantity of life“; Bh. 20.10, DELEU 1970:258) nur aus der weltlichen Perspektive. Die wahre Todesursache sei jedoch die prädestinierte Erschöpfung des Lebensquantums: „*jīva sāt prakāre-upakrama lāgvā thi mare che, te māṃ vyavahār-dṛṣṭie jaṅgaṇ game te bole, paṇ nīścay-dṛṣṭie jīva ne āyusya no bandh nighatta thati vakhte e sāt kāraṇ māṃ nuṃ koī paṇ kāraṇ te nī sāthe nighatta thāy che tethi te nā kāraṇ thi jīva marto hoy che, paṇ tethi āyusya apūrṇ mūki jīva marī gayo em samajvum nahi*“ (Dharmasinhā, in HARŚCANDRA 1924:91). In der Prācīn Paṭṭāvalī werden die drei Hauptpunkte von Dharmasinhās „Häresie“ (wie später der des Terāpanth Ācārya Bhikṣu, siehe Fn.107) an den moralischen Paradoxien einer Verabsolutierung der transzendentalen Sicht (*nīścay naya*) festgemacht, d.i. an der Nichtverantwortlichkeit für den Tod anderer Lebewesen, die mit den Lebensregeln gewöhnlicher Mönche unvereinbar sei: „*ahaṅkāra jīva mārg viruddha parupaṇā kiri je. im kahai jīva māroṃ mar nahi te samadṛṣṭi. im kaha jīva māraṇyo marte mithyā-dṛṣṭi. (1) je im kahe sādhaṇo nīśca thi kaha te samadṛṣṭi. sādhaṇo viva-hār thi kaha te mithyā-dṛṣṭi. (2) je samāik āth bhāṅge nī nipaje te mithyā-dṛṣṭi (3)*“ (in HASTĪMAL 1968:190). Soma konnte diese Sicht angeblich mit Hinweis auf Bhagavati 72 (?) entkräften (ebd.). Vgl. MANILĀL 1934:208, MOTĪRŚI 1956:59-64, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:148f., PRAKĀŚCANDRA 1998:48.

von seinem Schüler Soma angetreten, der die bis heute ungespaltene Traditionslinie fortsetzte.⁵⁴

Lava stammte aus einer Dasa Śrīmālī-Händlerfamilie und war ein Enkel (*nāṭī*) von Vīra Vorā (1620-1670), dem *nagarśeṭh* von Surat und seinerzeit angeblich reichsten Mann Asiens, in dessen Haus in Gopīpura er nach dem Tode seines Vaters aufwuchs.⁵⁵ Obwohl nicht eindeutig geklärt ist, ob Lava formell in einen Loṅkāgacch-Orden initiiert war (PRAKĀSCANDRA 1998:215), berichten die meisten Sthānakavāsī-Quellen, Lava sei 1635 vom Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ *yati* Vajraṅg (Varjāṅg) initiiert worden und habe gemeinsam mit Muni Thobhaṇ und Muni Sakhiyā 1648 (1647-1649, 1653-1655, 1656) bei Khambhāt, gegen den aktiven Widerstand von Vīra Vorā und den Loṅkāgacch-Asketen, durch den Austritt aus Vajraṅgs Orden und die Selbstinitiation und Festschreibung von 26 (21, 17) Regeln die Dhūṃḍhiyā (Ruinenbewohner)-Tradition begründet.⁵⁶ Diese fand später vor allem in Ahmedabad Anhänger und wird heute von drei Gruppen fortgeführt, von denen zwei dem Śramaṇsaṅgh beigetreten sind.⁵⁷ Die Lavjīrṣi-Tradition selbst behauptet dagegen, die Reform habe

⁵⁴ Die 27 Leiter des Āṭh Koṭi Dariyāpurī Jaina Sampradāy waren/sind: 1. Dharmasinhā, 2. Soma, 3. Megh, 4. Dvārakadās, 5. Morār I (Murār), 6. Nāthā I, 7. Jaycand, 8. Morār II, 9. Nāthā II, 10. Jivan, 11. Prāg, 12. Śaṅkar, 13. Khuṣāl, 14. Harṣcand, 15. Morār III, 16. Jhaver, 17. Pūñjā, 18. Nānā Bhagavān, 19. Malūkcand, 20. Hīrācand, 21. Raghunāth, 22. Hāthī, 23. Nānā Uttamcand, 24. Īsvarlāl, 25. Bhrātṛcand, 26. Cunilāl, 27. Śāntilāl (TEJENDRAMUNI 1997:75). MANILĀL (1934:198f.) Liste stimmt bis auf No. 10 (Jivan wird nicht genannt) mit TEJENDRAMUNIS Liste überein, die auf der Dariyāpurī Paṭṭāvalī von 1936 basiert (HASTĪMAL 1968:297). MANILĀL nennt 1793 als Prāgs Todesjahr und 1866 als Jhaveris Todesjahr. Wie MANILĀL schreibt SUŚILKUMĀR (1959:449-51), daß Nāthā II, Jivan und Prāg (er gibt als Todesjahr 1833 an) Schüler von Morārs (II) Schüler Sundar waren, und daß Śaṅkar und Khuṣāl wiederum Nāthās Schüler waren. Als 21. *pāṭ* nennt er Īsvardās. Doch CANDANĀKUMĀRĪ (1964:150) nennt ebenfalls den aus der Bhāvsār-Kaste stammenden Raghunāth (geb. 1847), der 1883 eingesetzt wurde. Sie schreibt, wie MANILĀL (1934:198f.), daß Prāg, wie schon Dharmasinhā, auch das Verhalten der Laien bessern wollte und im Haus von Gulābcand Hīrācand (Hīmacand) in Ahmedabad einige Mandirmārgī zur Übernahme von Gelübden veranlasste, was zu kommunalen Auseinandersetzungen und am 22.2.1822 zu der bekannten Debatte zwischen Muni Jethmal und Muni Virvijay vor dem Gericht von Ahmedabad führte (S.192f., 228, HASTĪMAL 1971: 138f.). Siehe Fn.77.

⁵⁵ ĀTMĀRĀM 1903:8, MANILĀL 1934:201ff., PRAKĀSCANDRA 1998:42-44. Vgl. B.G. GOKHALE 1964: Capital Accumulation in XVIIth Century Western India. In: Journal of the Asiatic Society of Bombay N.S. 39: 51; K.H. KAMDĀR 1968: Surat Bandar no Karoḍādhpati Mahājān Virjī Voro. In: Journal of the Gujarat Research Society 30,4: 277-279.

⁵⁶ Siehe MANILĀL 1934:204f., BUDHMAL 1995:14f., HASTĪMAL 1971:140, SANGHMITRĀ 1994: 685f., PRAKĀSCANDRA 1998:43-47. Die Marudhar Paṭṭāvalī nennt das Jahr 1655 (in HASTĪMAL 1968:257), der Vinaycandrajī-kṛt Paṭṭāvalī von 1825 schreibt: 1657 (ebd., S.147).

⁵⁷ Vīra Voras Beschwerde beim Statthalter von Surat wird u.a. in der Prācīn Paṭṭāvalī der Lavjīrṣi-Tradition von 1874 beschrieben, die Lavas Reform auf 1648 datiert (in HASTĪMAL 1968:183f., vgl. MOTĪRŚI 1956:24ff.). MANILĀL (1934:202, 205, Fn.) schreibt ebenfalls, die „Bijā Paṭṭāvalī“ nenne 1648 als Zeitpunkt der *śuddha dīkṣā*. MĀLVANĪYĀS (1964:370f.) Quellen nennen zusätzlich

schon 1637 stattgefunden, und Dharmasinhā habe sich erst unter Lavas Einfluß im Jahre 1644 vom Loṅkāgacch getrennt.⁵⁸ Nach seinem „vorzeitigen“ [sic!] Tod durch Vergiftung durch einen Loṅkāgacch *yati* 1659 in Indalpur wurde Lavas Tradition von seinem Schüler Soma (1630-1680) und dessen Schülern Haridās (Hardās) und Kahān (1633-1683)⁵⁹ weitergeführt.⁶⁰ Somas Schüler Haridās gilt als Gründerfigur der Pañjāb Lavjīrṣi-Tradition (Amarasinhā Sampradāy), deren Herkunft noch nicht eindeutig geklärt ist.⁶¹ Der Nachfolger von Kahān war Tārācand, der vor allem in Mālvā umher-

das Jahr 1630 oder 1640. Eine Khambhāt Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:33, 203f.) gibt die Namen der aus dem Keśav und Kuṃvar Pakṣ zum Rṣi Sampradāy übergelaufenen Mönche an, einschließlich Dharmasinhā (Dharmasī) und Lava, der von Vajraṅg initiiert wurde: (a) Keśavgacch: Lahu, Som, Kān, Ranchoḍ, Tārācand, Mīṭhā, Tilokcand, Vāhālā, (b) Kuṃvargacch: Amīpāl, Dharmasī, Hara, Śrīpāl, Jīvo, Lohodḍo Hara. SANGHMITRĀ (1994:686) schreibt, MOTĪRŚI (1956:31-34) folgend, daß Lava 1653 die ersten *sādhu* selbst initiierte, u.a. seinen von ihm „Soma“ genannten Nachfolger, einen Vīsa Porvāl aus Ahmedabad (Kālūpur). Die genannten Daten könnten sich insofern auf die Loṅkāgacch-Initiation, die Abspaltung und Neuinitiation und die Schülerinitiation beziehen. Der Loṅkāgacchiya Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:104) zufolge hat sich Lava 1649 mit neun Asketen von dem Moṭā Pakṣ *ācārya* Laghuvarsingh getrennt (was vermutlich auf eine Verwechslung von Nānā Varsinhā und Vajraṅg zurückgeht). Die Vinaycandra-kṛt Paṭṭāvalī aus Rājasthān nennt Muni Jaga als ersten initiiierenden Mönch, 1657 als Jahr der Neuinitiation (in einer Fußnote wird 1635 als bevorzugtes Datum der meisten anderen *paṭṭāvalī* angegeben), und Lava als Begründer der Dhūṃḍhiyā-Tradition (ebd., S.145, 147f.).

⁵⁸ MOTĪRŚI (1956:21f.) kann zur Untermauerung der ersten These nur eine einzige Rṣi Sampradāy *paṭṭāvalī* (Pratāpagaṛh Bhaṇḍār) anführen. Die zweite These sucht er u.a. durch die nicht belegte Bemerkung des Herausgebers von RATNACANDRAS (1987:6) Ajrāmār-Biographie zu beweisen, die er dem berühmten RATNACANDRA selbst zuschreibt. CANDANĀKUMĀRĪ (1964:126ff., 147) lässt die Frage offen.

⁵⁹ Nur bei MOTĪRŚI (1956:83) findet sich folgende Sukzessionsliste der Kahān-Tradition: 1. Jugrāj (Jogrāj), 2. Rūpa, 3. Dharma, 4. Govinda, 5. Mūlā, 6. Dharmadās, 7. Tilok, 8. Mīṭhā, 9. Kṛṣṇa, 10. Śāma, 11. Śaṅkar, 12. Mohan, 13. Kikā, 14. Bhakti. Tiloks Schüler waren Nāthā, Daulat und Ranchoḍ, Mīṭhās Schüler waren Kālā, Śambhu, Ratan und Jethā.

⁶⁰ Siehe u.a. Prācīn Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968:189, MOTĪRŚI 1956:38-41, 82, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:134. Lavas Regeln (*bol*) sind nicht eindeutig bezeugt. Für CANDANĀKUMĀRĪ (S.150) ist unklar, ob Lavas Schüler Soma und Dharmasinhās Nachfolger Soma identisch sind.

⁶¹ Wie CANDANĀKUMĀRĪ (1964:137ff.) schreibt, wurden die Pañjāb-Traditionen von dem sprachgewandten Schüler Somas, Haridās, begründet, der vor allem bei wohlhabenden Angehörigen der Osval-Kasten Unterstützung fand. Die Pañjāb-Traditionen hätten jedoch keine historischen Dokumente vorzuweisen und könnten daher selbst nicht eindeutig angeben, ob Haridās den nördlichen Lavjīrṣi Sampradāy begründete oder ob die Tradition aus dem Uttarārdh Loṅkāgacch hervorgegangen sei (SUŚILKUMĀR 1959:430f., CANDANĀKUMĀRĪ 1964:135-144, SANGHMITRĀ 1994:656f.). MANILĀL (1934:208), MOTĪRŚI (1956:69f.) und HASTĪMAL (1971:91,141) schreiben, Haridās sei ein Uttarārdh Loṅkāgacch-Mönch aus Lahore gewesen, der auf einer Wanderung nach Gujarāt von Soma für den Lavjīrṣi Sampradāy gewonnen wurde. ŚĀH (1925:257) zufolge wird von der Pañjāb-Tradition Malūkcand zuerst mit Lahore in Verbindung gebracht. Er hebt hervor, daß die *paṭṭāvalī* der Pañjāb Lavjīrṣi-Tradition (Amarasinhā Sampradāy), deren Originaltext er vollständig reproduziert (S. 254-60), von

wanderte. Seine Hauptschüler Kālā und Maṅgal trennten sich. Kālā führte den sogenannten Ṛṣi Sampradāy in Mālvā fort,⁶² während Maṅgal den Khambhāt Sampradāy

den Gujarātī-Sukzessionslisten grundverschieden ist. Einerseits ist die Pañjāb-Version bis zu Loṅkās Schüler Bhāṇā wesentlich realistischer und glaubhafter als die Gujarātī-Version. Andererseits läßt die Tatsache, daß die Liste bis auf Mahāvīra zurückgeht, darauf schließen, daß die *lineage* zu einem relativ späten Zeitpunkt konstruiert wurde. Die folgende Liste von ŚĀH (1925:254-58) (No. 1-89) stimmt bis zu No. 27 mit ĀTMĀRĀMS (Vijayānandasūris) (1891:69-70) Reproduktion der Pārvaṭī Paṭṭāvalī überein; No. 18, No. 22-27 und No. 46-60 mit JĀNSUNDARS (1936:297f.) Wiedergabe der Pañjāb Paṭṭāvalī; und No. 18-21 mit der Koṭā Sampradāy Paṭṭāvalī (ebd.): 1. Sudharmā, 2. Jambū, 3. Prabhav, 4. Śayyambhav, 5. Yaśobhadra, 6. Sambhūta, 7. Bhadrabāhu, 8. Sthūlabhadra, 9. Ārya Mahāgiri, 10. Balisinha, 11. Suvan, 12. Vīrasu, 13. Saṃchadīla, 14. Jitavar (Jitadhar), 15. Āryasamand (Ārya Samudra), 16. Nandalā (Nandīla), 17. Nāgahastī, 18. Revant, 19. Sīnhagaṇa, 20. Thaṇḍilācārya (Sthaṇḍīlācārya), 21. Hemvant, 22. Nāgarīna (Nāgajīna, Nāgārjuna), 23. Govind, 24. Bhūtadīna, 25. Chohgan, 26. Dūsyagaṇi, 27. Devarddhikṣamāśramaṇ, 28. Vīrbhadra, 29. Śaṅkarbhadrā, 30. Jaibhadra, 31. Vīrsena, 32. Vīrgrāmsena, 33. Jinasena, 34. Harisena, 35. Jeysena, 36. Jagmāl, 37. Devṛṣi, 38. Bhīmṛṣi, 39. Karma, 40. Rājṛṣi, 41. Devsena, 42. Śākrasena, 43. Lakṣmīlābha, 44. Sarmaṣi, 45. Padhyasūri, 46. Hārīśenā, 47. Kuśāldatta, 48. Jīvāṇṛṣi, 49. Jaysena, 50. Vijayṛṣi, 51. Devṛṣi, 52. Sursena, 53. Mahāsur-sena, 54. Mahāsena, 55. Jayrāj, 56. Gajsena, 57. Mīśrasena, 58. Vijaysinha, 59. Śivraj, 60. Lāljalal, 61. Jñānjṛṣi, 62. Bhānu (Luṇā, Bhīm, Jagmāl, Harsena), 63. Puru, 64. Jivraj, 65. Bhāvsinha, 66. Laghuvarsinha, 67. Yaśvant, 68. Rūpsinha, 69. Dāmodar, 70. Dhanraj, 71. Cintāmaṇi, 72. Kṣemkarma, 73. Dharmasinha, 74. Nagraj, 75. Jayram, 76. Lava, 77. Soma (1630-1680), 78. Haridās (Hardās), 79. Vṛndāvan, 80. Bhuvānīdās (Bhavānīdās), 81. Malūkcand, 82. Mahāsīnha (gest. 1804), 83. Kuśālāy (Kuśālcandra), 84. Chajmal, 85. Rāmlāl, 86. Amarasinha (1805-1882), 87. Rāmbagas (Rāmbakṣ) (1846-1882), 88. Motīrām (1823-1901), 89. Sohanlāl (1846-1936), 90. Kāśīrām (1893-1946) und 91. Ātmārām (1882-1962), der erste Śramaṇsaṅgh ācārya. Vgl. die mit Lava beginnenden Listen von BHANDĀRĪ 1934:232f., MANILĀL 1934:211-13 (mit fragwürdigen Datierungen), MOTĪRŚI 1956:69-76, SUŚĪLKUMĀR 1959:430f., CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 140ff., HASTĪMAL 1971:140f. (plausible Datierung) und SAṆGHMITRĀ 1994:767. Fast alle *pāṭ* der Hardās-Tradition, die 1934 73 *muni* und 60 *āryā* aufwies, stammen aus den Osvāl-Kasten (MANILĀL 1934:211-13).

⁶² Die von der Liste der Pañjāb-Tradition abweichenden Abschnitte der Lehrerliste des Mālvā Ṛṣi Sampradāy (No. 9-27) wurden von ĀTMĀRĀM (Vijayānandasūri) (1891:69-70) wiedergegeben: No. 9-14 stimmen mit dem Nandī Sūtra überein, No. 15-27 werden folgendermaßen aufgelistet: 15. Āryadīna, 16. Sīnhagiri, 17. Vajra, 18. Āryarakī, 19. Khavaṇ, 20. Nandalakṣamaṇ, 21. Nāgahastī, 22. Āryanakṣatra, 23. Bambhadīvanāmā, 24. Khandalā, 25. Hemvant, 26. Āryanāga, 27. Devaṅgaṇi. Die von Amolakṛṣi niedergeschriebene Lehrerliste des Mālvā Ṛṣi Sampradāy sieht, beginnend mit Lava, folgendermaßen aus (den Namen wird heute jeweils *ṛṣi* hinzugefügt): (68. *pāṭ*: Vajraṅg) 1. Lava, 2. Soma, 3. Kahān, 4. Tārā, 5. Kālā, 6. Bakṣu, 7. Dhanna, 8. Ayavantā (gest. 1864), 9. Tilok (1847-1883), 10. Daulat, 11. Ratna (gest. 1927), 12. Amolak (1877-1936), 13. Deva (1872-1942) und 14. Ānand (1901-1963), der zweite ācārya des Śramaṇsaṅgh. In Wirklichkeit war der Ṛṣi Sampradāy in eine Vielzahl akephaler Subgruppen zersplittert, deren bedeutendste Leiter offenbar retrospektiv nach der Zahl der Schüler bestimmt wurden. Aus diesem Grund nennt HASTĪMAL (1971:141f.) Ayavantā und Ratna nicht, doch er erwähnt Daulat, der von MANILĀL (1934:209), MOTĪRŚI (1956:95ff., 439), SUŚĪLKUMĀR (1959:456-60) und CANDANĀKUMĀRĪ (1964:124, 173-190) nicht aufgeführt wird. Nach deren Angaben zweigte sich schon nach Bakṣus Tod die Tradition von Prthvī, Dhannas *gurubhāi*, ab. Die ausführlichste Liste stammt von MANILĀL (1934:209f.), der drei Splittergruppen identifiziert: (A) *Prthvī* hatte demnach drei Schüler: *Harakhā*, *Barā Hīrā* und *Choṭā Hīrā*. *Harakhā* hatte ebenfalls drei

in Gujarāt begründete, der heute noch unabhängig ist (MOTĪRŚI 1956).⁶³

In vielen neueren Jaina-Geschichtswerken und in den Handbüchern von GLASENAPP, SCHUBRING und DUNDAS, die oft nur die wichtigsten Persönlichkeiten erwähnen und die Sthānakavāsī-Tradition in der Regel auf Lava und Dharmasinha zurückführen, steht, Lavas Tradition sei von dem einflußreichen Ācārya **Dharmadās**, dem Schüler von Tejsinha und 65. *pāṭ* der Ajrāmar Sampradāy Paṭṭāvalī, weitergeführt worden. Weder Dharmasinha noch Lava werden jedoch in der Ajrāmar Sthānakavāsī-Lehrerliste als Ordensleiter (*paṭṭadhar*) aufgeführt. Es wird vielmehr berichtet, Dharmadās habe seine eigene Tradition gegründet, da er im einzelnen sowohl Dharmasinha's Interpretationen als auch sieben Regeln von Lava ablehnte (PRAKĀŚCANDRA 1998:48). Dharmadās stammte aus der Färberkaste der Bhāvsār in Sarkhej bei Ahmedabad, wo

Schüler: *Sukhā*, Bherū (drei Schüler: Daulat, Pitā, Sadā) und Kālū (ein Schüler: Campak). Sukhā (1866-1901) hatte vier Schüler: *Amī* (1873-1931), Deva, Mīśrī (zwei Schüler: Kundan, Karma) und Sakhā (zwei Schüler: Kānti und Vṛddhi, dessen Schüler: Samrath, war). Amī war ein bedeutender Schriftsteller und hatte fünf Schüler: Dayā, Chogā, Rāma, Omkā (ein Schüler: Māṇek, dessen Schüler Ummed war) und Deva (drei Schüler: Pratāy, Tulā, Akṣay). (B) Dhanna hatte zwei Schüler: Ayavantā und Khubā, die sich nach seinem Tod trennten: (b1) *Ayavantā* hatte zwei Schüler: Lāla und *Tilok*, der fünf Schüler hatte: Bhyār, Bhavānī, Kañcan, Svarūp und *Ratan*, der wiederum fünf Schüler hatte: Bhultān, Dagaḍu, Ānand, Uttam und *Vṛddhi*. Vṛddhi hatte zwei Schüler: Vela und Lāla, dessen Schüler Motī und *Daulat* waren, der acht Schüler hatte: Māṇek, Sukham, Kālū, Gambhīr, Rikhab, Mohan (ein Schüler: Mansukh), Vinay (ein Schüler: Jugal) und Prem (drei Schüler: Phateh, Cotha, Ratan). (b2) *Khubā* hatte zwei Schüler: Keval (drei Schüler: Bhaṇek, Subā, Vallabh) und *Lenā*, dessen Schüler *Amolak* zwölf Schüler hatte: Pannā, Moṭā, Deva, Rāja, Uda, Mohan, Kalyāṇ, Bhulatān, Jayvant, Śānti, Phateh und Hari. 1932 wurde der aus einer prominenten Osvāl-Familie aus Rājasthān stammende AMOLAKṚṢI, der durch seine Edition und erstmalige Übersetzung der Āgama-Texte in Hindī berühmt wurde (1916-1920: Jaina Sūtra Battisī. Hyderabad: L.S. Sahaya), von der vierfachen Gemeinde zum seit langer Zeit ersten ācārya des Ṛṣi Sampradāy gekürt. 1934 hatte seine Gruppe 24 *muni* und 81 *āryā* aufzuweisen. Er war mit seinen Schülern Mohan, Pannā, Kalyāṇ und seinem Schülers-Schüler Ānand wesentlich an der Gründung des Śramaṇsaṅgh beteiligt. Nach Amolakṛṣis Tod führte Ācārya Devṛṣi die Position des *yuvācārya* ein, die der Jivraj-Tradition, in der der *pāṭ* durch den Vorgänger ausgewählt wird, zumindest seit Lālcandra nachweisbar ist (DEVENDRAMUNI 1979a, b). MOTĪRŚI (1956:95ff.) Darstellung der Kālā-Tradition stimmt im Wesentlichen mit MANILĀL überein, doch nennt er noch mehr Schülers-Schüler, die Geschichte der *sādhvī* Traditionen (S.271-437) und zusätzliche Details. Darüber hinaus wird auch der heute Jñāngacch genannte Rāmrātna Sampradāy in Mālvā gelegentlich der Lava-Tradition zugerechnet (MANILĀL 1934:213), obwohl MANILĀL, der den Jñāngacch an anderer Stelle als Splittergruppe der Rāmrātna-Tradition aufführt (S.262), und HASTĪMAL (1971:142) m.E. zu Recht vermuten, daß er ursprünglich der Dharmadās-Tradition angehörte. Siehe Fn.69.

⁶³ Die sechzehn Leiter des Khambhāt Sampradāy, der 1934 laut MANILĀL (1934:211) 6 *muni* und 9 *āryā* aufwies, waren/sind: 1. Lava, 2. Soma, 3. Kāna (Kahān), 4. Tārācand, 5. Maṅgal, 6. Raṇchoṭ, 7. Nāthā, 8. Beśārdās (Becardās), 9. Moṭā Māṇekcand (gest. 1871), 10. Harakhcand (gest. 1892), 11. Bhāṇ (gest. 1926), 12. Gīrdharlāl, 13. Chaganlāl (gest. 1938), 14. Upacand, 15. Gulābcand, 16. Kāntīṛṣi (MOTĪRŚI 1956:87-94, HASTĪMAL 1971:142, Ācārya Śāntilāl, persönliche Mitteilung).

er 1645 geboren wurde (Gujarāt Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1969: 209, MAṆĪLĀL 1934: 214, SUŚĪLKUMĀR 1959:398). Die divergierende Kastenherkunft der drei Stifterpersönlichkeiten zeigt, daß die Sthānakavāsī insgesamt – im Gegensatz zu den Loṅkāgacch- und Tapāgacch-Orden, die prinzipiell nur Angehörige der Händlerkasten (*baniyā*), Brāhmaṇen und Kṣatriya initiierten⁶⁴ – Kastendifferenzen ursprünglich wenig Bedeutung beigemessen haben. Für manche Jaina ist diese liberale Grundeinstellung neben der religiösen Prämierung von Almosen an die Armen auch heute noch eine Hauptattraktivität der Sthānakavāsī. Es gibt dennoch keine Indikatoren für CORTS (1989:140, Fn.60) Vermutung, daß die Verbreitung der Sthānakavāsī ursprünglich im Bestreben bestimmter Jaina-Laien zu suchen war, sich von der Dominanz der hohen Kasten freizumachen, und daß "in reality the origins of the sect may well lie in the realm of lay business-competition" (DUNDAS 1992:217).⁶⁵

Obwohl sein Vater der Vorstand der lokalen Bhāvsār Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ-Gemeinde war, ließ sich Dharmadās nicht in den Loṅkāgacch initiieren, sondern wurde ein Schüler von Kalyāṇbhāī (Premcand), der dem Ekāl Pātriyaṇth angehörte. Der Pātriyaṇth war eine damals einflußreiche Laiensekte initiiert *brahmacārī*, die gegenüber den Loṅkāgacch-Traditionen die Ansicht vertraten, daß es, laut Jaina-Kosmologie, im gegenwärtigen Zeitalter unmöglich sei, ein Jaina-Asket zu sein, und sich stattdessen die 12 Laiengelübde auferlegten.⁶⁶ Nach dem Studium der auch von Lava

⁶⁴ Siehe Fn. 24. In einem Dekret (*maryādā*) von 1531 schreibt Ānandvimalasūri (1490-1539): "None except high class Hindus and Vaiśyas should be given Bhagavati Dīkṣā [Ordination]" (RATNA PRABHA VIJAYA 1948:140). Auch die Digambara Terāpanth-Laienbewegung von Paṇḍit Ṭoḍarmal (1719-1766) in Jaipur akzeptierte keine Angehörigen niedriger Kasten. Siehe ṬOḌARMAL (1992:21). Die einzige andere Jaina-Tradition, die von Anfang an Angehörige unterer Kasten akzeptierte, ist die von Tāraṇ Svāmī (1448-1515) begründete anti-*bhāṭṭārak* Digambara-Laienbewegung des Tāraṇpanth in Bundelkhandh (Madhya Pradesh, vgl. u.a. SANGAVE 1980:52f.).

⁶⁵ STEVENSON 1984:219, Fn., SHYAMLAL 1980: Conversion to Jainism. In: Journal of Social Research 23,1: 53-58, Marcus BANKS (1992: Organizing Jainism in India and England. Oxford: Clarendon Press, S.109f.) und MEHTA (in J. LAIDLAW 1995: Riches and Renunciation. Religion, Economy, and Society among the Jains. Oxford: Clarendon Press, S. 115, Fn.88) beobachteten, daß heute Konvertiten aus niederen Kasten, entgegen der offiziellen Propaganda, vielerorts von den hochkastigen Sthānakavāsī-Laien stigmatisiert werden.

⁶⁶ MAṆĪLĀL (1934:215) ist der Ansicht, der Pātriyaṇth (der in Jāmnagar eine Bibliothek besitzt) sei 1505 im Kontext der Spaltungen innerhalb des Loṅkāgacch nach dem 8. *pāṭ* entstanden und habe „verweltlichte“ Loṅkāgacch *yati* aufgenommen (vgl. PRAKĀŚCANDRA 1998:48). Nach CANDANĀKUMĀRĪ (1964:152f.) wurde er jedoch am 20.2.1634 (*māgh kṛṣṇa 7*) bzw. am 9.2.1635 (*kārtikādi*) von Premcand und Śrīmāl in Sarvāniyā gegründet. Diese Version wird teilweise von der Marudhar Paṭṭāvalī bestätigt (in HASTĪMAL 1968: 256f.), der die Konvertierung von Dhanrājs Schüler Jasā zum Pātriyaṇth beschreibt, allerdings die Gründung des angeblich bis 1868 nachweisbaren (S.21) Ordens durch Dhanrāj in das Jahr 1618 verlegt und Premcand anstelle von Kalyāṇbhāī als Dharmadāsas Lehrer nennt (S.260). Dharmadāsas Schüler Dhannā und der Terāpanth *ācārya* Bhikṣu waren ebenfalls

vielzitierten Stelle im Bhagavatī Sūtra (792a), der zufolge Mahāvīra, der Allwissende, voraussagte, daß seine Tradition 21.000 Jahre lang ungebrochen weiter existieren werde,⁶⁷ verließ Dharmadās jedoch den Pātriyaṇth wieder und unterzog sich, mit Unterstützung des Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ *yati* Tejsinha (oder: Jīva), am 14.10.1660 (*āśvin śukla 11*) in Ahmedabad, gemeinsam mit 27 Anhängern, der Selbstinitiation. Sein Entsagungsentschluß wurde, wie MOTIRŠI (1956:79) und CANDANĀKUMĀRĪ (1964:154f.) im Anschluß an einige *paṭṭāvalī* aus Mālvā schreiben, auch von Somas Schüler Kahān (Lava) beeinflusst, der 1660 in Ahmedabad eine für ihn beeindruckende Predigt über das Nirayāvalī Sūtra 3 hielt, in dem die „Früchte“ der guten und schlechten Handlungen der Laien beschrieben werden (vgl. Vinaycandrajī-kṛt Paṭṭāvalī 13, in HASTĪMAL 1968:149f.). Von einer Initiation durch Soma und Kahān selbst sah er jedoch aufgrund anderer Meinungsverschiedenheiten ab. Am 9.2.1666 (*māgh śukla 5*) wurde er in Ujjain von seinen Anhängern zum *ācārya* (*pūjya*) ernannt. Nach seinem Fastentod am 19.6.1703 (*āṣāḍh śukla 5*) spalteten sich seine 99 Schüler in zwei- und zwanzig in Gujarāt und Rājasthān wandernde „Schulen“ (*tolā*), die seitdem als Bāis-tolā-Tradition bezeichnet wurden.⁶⁸

Pātriyaṇth-Anhänger. Möglicherweise ist der Pātriyaṇth mit dem von ŚĀH (1925:97) genannten Loṅkāgacch Dhanrāj Pakṣ identisch. Der Pātriyaṇth wird als ein in Gujarāt, Rājasthān und Mevār weitverbreiteter etwa 800 Mitglieder zählender Laienorden rotgekleideter und mit einem weißen Stirnband und/oder Mundmaske (*potiyā*) versehener *brahmacārī* geschildert, die die zwölf Laiengelübde befolgten, einen Stock (*dāṇḍī*) ohne den „überflüssigen“ Stoffwedel des *rajoharaṇ* besaßen, beim Almosensammeln nur eine Bettelschale verwendeten (daher ihr Name), und besonderen Wert auf das Studium der Schriften legten (ebd., Vinaycandrajī-Kṛt Paṭṭāvalī 13, Kommentar von HASTĪMAL 1968:149f.). Im Gegensatz zum traditionellen Jainismus lehnte der Pātriyaṇth die Verehrung „aller“ Asketen (einschließlich der „laxen“) im Namaskār Mantra ab und forderte zudem, daß die *siddha* vor den *arhat* verehrt werden sollten. Damit ist ein noch radikaleres Bilderverbot ausgesprochen als in den von Loṅkā ausgehenden Traditionen, die heute grundsätzlich alle *sādhu* und *sādhvī* als „Symbole“ der Jaina-Ideale verehren. Der Panth propagierte eine Aufhebung des Gegensatzes von Asketen und Laien durch einen mit den buddhistischen Mahāsaṅghikas vergleichbaren Transzendentalismus, obwohl die *brahmacārī* selbst Schüler initiierten und wie *sādhu* verehrt wurden. Nach Angaben ihrer Gegner lehnten sie das *pratīkramaṇ* und die Übernahme von Gelübden ab und führten das *pratyākhyān* nur in Gedanken (*man*) durch (BHĪKṢU, in Ācārya TULSI [ed.] 1960: Bhikṣu-Granth Ratnākara. Khand 1. Saṅgrahkartā: Muni Cauthmal. Prabandh Sampādak: Śrīcand Rāmpuriyā. Kalkattā: Jaina Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā, S.319-333, vgl. S.3f.).

⁶⁷ "The Lore (*tittha*) will survive Mv. by twenty-one thousand years. ... the Lore (*tittha*) is the fourfold community" (Bh. 20.8 [292a, 292c], in J. DELEU 1970: Viyāhapannatti (Bhagavāi, Brugge: Rijksuniversiteit de Gent, S.257). Siehe Prācīn Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:177). ĀTMARĀM (1903:1) zitiert eine ähnliche Prophezeiung im sogenannten Kalpa Sūtra 129-130 (Sacred Books of the East 22:267), in der vorhergesagt wird, daß 2000 Jahre nach Mahāvīra den *śramaṇa* wenig Respekt erwiesen werden würde, doch daß sich anschließend diese Entwicklung wieder umkehre.

⁶⁸ Nach TEJENDRAMUNI (1997:43f.) vollzog Dharmadās die Selbstinitiation unter dem Einfluß von Dharmasinha. Dem *caitrādi* Kalender zufolge vollzog Dharmadās am 26.9.1659 seine Selbstini-

Dharmadāsas bedeutender Einfluß auf die weitere Geschichte der Sthānakavāsi erklärt sich durch seine weiten Wanderungen in Nordwestindien und durch seine große Schülerzahl. Sein Hauptschüler Mūlcandra (1651-1725) führte seit 1703 die Gujarāṭi Dharmadās Sthānakavāsi-Tradition fort, die sich 1788 unter der Leitung seiner sieben Hauptschüler und Schülers-Schüler (*praśiṣya*) in neun Gruppen und Untergruppen aufspaltete, zu denen heute u.a. die Līmbdī, Goṇḍal, Barvālā, Boṭād, Sāyalā und Kacch Āṭh Koṭi-Traditionen gehören, auf die noch näher einzugehen ist. Von den einundzwanzig in Rājasthān und dem Pañjāb wandernden Gruppen wurde vor allem die Tradition des Dharmadās-Schülers Dhannā (1644-1727) in Mārvār und Mālvā bedeutsam, von der sich am 25.3.1760 (*caitra śukla* 9) in Bagrī Muni Bhikṣus (1726-1803) Terāpanth abgespaltete. Als nach einer Zeit des Zerfalls und der Auseinandersetzungen um regionale Vorherrschaft nur noch die sechs *tolā* von Mūlcandra (Gujarāt), Dhannā (Mārvār), Nānā Prthvirāj (Mevār), Manohardās (U.P.), Rāmcandra und Rāmrātna (Mālvā) übrig waren,⁶⁹ bürgerte sich angeblich der Spottname Dhūṇḍhiyā (Sucher)

tiation, wurde am 21.1.1665 zum *ācārya* geweiht und starb am 30.6.1702. Als Todesdatum wird verschiedentlich auch 1701 (*āṣāḍh śukla* 5) oder 1712 (*āṣāḍh śukla* 5) genannt und als Spaltungsdatum 1715 (*caitra śukla* 13) oder 1708 (*paṇṣ śukla* 15), der Tag der Inthronisation von Mūlcandra zum *ācārya* der Gujarāṭi Dharmadās-Tradition durch die vierfache Gemeinde von Ahmedabad. Siehe SUŚĪLKUMĀR 1959:400f., 406, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:152f., und BHĀSKARMUNI (ed.) 1983: Rūpāñjali: Pūjya Ācāryasrī Rūpacandrajī Svāmī Smṛti-Granth (Bhacāu [Kacch]: Śrī Sthānakavāsi Cha Koṭi Jaina Saṅgh, S.155). Die Leiter der 22 Schulen waren: 1. Mūlcandra, 2. Dhannā, 3. Lālcand, 4. Manā, 5. Moṭā Prthvirāj, 6. Nānā Prthvirāj, 7. Bālcand, 8. Tārācand, 9. Premcand, 10. Khetṣī, 11. Padārth, 12. Lokmal, 13. Bhavānīdās, 14. Malukkand, 15. Puruṣottam, 16. Mukuṭrāj, 17. Manoradās (Manohardās), 18. Rāmcand, 19. Gurusahāy, 20. Vāgh, 21. Rāmrātna, 22. Mūlcandra (SUŚĪLKUMĀR 1959: 408, PRAKĀŚCANDRA 1998:51). HASTĪMAL (1971:148) hat darauf hingewiesen, daß die 22 Namen in den handschriftlich überlieferten *paṭṭāvalī* außerhalb Gujarāts anders aufgelistet sind: Mūlcandra wird nicht zweimal genannt; stattdessen wird Dharmadās an erster Stelle aufgeführt, und anstelle von Rāmrātna (No.21) wird Samrath genannt.

⁶⁹ HASTĪMAL 1971:142, 160, 96. Diese sechs Schulen werden heute noch fortgeführt (gelegentlich werden nur fünf genannt, unter Auslassung des Jñāngacch, siehe S. 94, 160). Nützliche, doch fragmentarische Informationen über die in viele Kleingruppen zersplitterten Dharmadās-Traditionen außerhalb Gujarāts finden sich bei CANDANĀKUMĀRĪ (1964:193-217) und HASTĪMAL (1971:145-161). Siehe Teil II, Fn.23ff. zu Mūlcandras Tradition. Von Dhannās (1644-1727) Schüler Bhūdar (1651 oder 1655-1746, oder 1670-1748) stammen die drei heute noch bedeutenden Traditionen von Raghunāth (1706 oder 1709-1790), Kuśalā (gest. 1783) und Jaymal (1680, 1697 oder 1708-1795) ab. Siehe Teil II, Fn.4 und 7 zu den z.Zt. unabhängigen Kuśalā- (Ratnavamś) und Jaymal-Traditionen. Lehrerlisten der (wie alle folgenden Gruppen) im Śramāṇsaṅgh aufgegangenen Raghunāth-Tradition sind u.a. durch Muni Gumāncand Patāvalī Dhur Thi (Bhūdarjī kī Paṭṭāvalī) und die Marudhar Paṭṭāvalī von Saubhāgyamal (1900) überliefert (in HASTĪMAL 1968:213-18, 265-80). Letztere erwähnt neben dem Schisma des Terāpanth im Jahre 1760 die Abspaltung Jaymals 1783 und eine Reihe weiterer Gruppenspaltungen nach Raghunāths Tod am 26.1.1790 (*māgh śukla* 11 1846) in Mertā: 1797 Gumānmal, 1814 Cauthmal, 1826 Mahācand und 1827 Māṇakcand (S.268f., vgl. S.23). In dieser Weise bildeten sich verschiedene Traditionslinien, die z.T. heute noch fortgeführt werden. Die Marudhar

ein, der erst im 18. Jahrhundert durch die Bezeichnung Sthānakavāsi verdrängt wurde, d.i. diejenigen, die nicht sesshaft in Tempeln leben, sondern, in Einklang mit den Vorschriften der heiligen Texte, eine hauslose (*anagārī*) Existenz der permanenten Wanderschaft (*viḥār*) führen, und nur temporär in leerstehenden Häusern oder einfachen Hallen (*sthānak* = *upāśray*) übernachten.⁷⁰ ĀTMĀRĀM (1903:10) zufolge wurde jedoch

Paṭṭāvalī von 1900 nennt z.B. fünf Gruppen: 1. Raghunāth Sampradāy, 2. Jaymal Sampradāy, 3. Ratnacand Sampradāy, 4. Cauthmal Sampradāy, 5. Mahācand Sampradāy (in HASTĪMAL 1968:279f.) und gibt folgende Lehrerlisten an: (A) (79. *pāṭ* nach Mahāvīra) 1. Raghunāth, 2. Jivancand (gest. 1804), 3. Urajan, 4. Tilokcand (Trilokcandra) (81. *pāṭ*, gest. 1852), 5. Māidās, 6. Jacand, 7. Rāybhān, 8. Phatecand, 9. Anopacand, 10. Navalmal, 11. Bhimarāj, 12. Jasrūp, 13. Dhirajmal, 14. Pemrāj, 15. Cauthmal (S.269). (B) 1. Raghunāth, 2. Jivancand, 3. Tilokcand, 4. Pannālāl (Panarāj) (gest. 1849), 5. Daulatrām (gest. 1865), 6. Saubhāgyamal, 7. Amarcand (S.276). Darüber hinaus werden zwei unsystematische Listen mit 105 und 75 Namen in der Nachfolge Raghunāths aufgeführt (S.276-79). Von HASTĪMAL (1971:155f.) wird noch folgende Liste wiedergegeben: 1. Raghunāth, 2. Toḍarmal, 3. Dīpcand, 4. Bhairōmdās (Bherūdās), 5. Jaitṣī (Khetṣī), 6. Phaujmal, 7. Santosḍand (Santokcand), 8. Motilāl, 9. Rūpcand. 1934 wies die Gruppe 4 *muni* und 15 *āryā* auf (MANILĀL 1934:249). Von Toḍarmals zweitem Schüler Indramal spalteten sich die zwei Subgruppen von Bhānmal und Budhmal ab. Zur Zeit der Gründung des Śramāṇsaṅgh wurde diese Gruppe von Budhmals Schüler, dem späteren *pravartak* und *yuvācārya* Miśrīlāl (gest. 16.11.1983), geleitet. Von Bhairōmdās (? Jivancand) spaltete sich Cauthmal ab, nach dem der gleichnamige *sampradāy* benannt wurde (1. Cauthmal, 2. Santokcand, 3. Rāmkīśandās, 3. Kesrīmal, 4. Udecand, 5. Sārdulsīnha: 1934 3 *muni* und 15 *āryā* (S.251)); und von Jaitṣī zweigte sich eine von Ummedmal geleitete Gruppe ab, die von Sultānmal und Caturbhuj weitergeführt wurde, doch heute nicht mehr existiert (HASTĪMAL 1971:156-58). Nānā Prthvirāj (1.) wurde gefolgt von: 2. Durgādās, 3. Haridās, 4. Gaṅgārām, 5. Rāmcand, [? Mano], 6. Nārāyaṇādās, 7. Pūraṇmal, 8. Roṛmal (1747-1804), 9. Nṛsīṇhadās (1770 oder 1774-1832), 10. Ācārya Māna (1806-1875), 11. Rikhabdās (1821-1876), 12. Bālkrṣṇa (gest. 1892), 13. Veṇīcand (gest. 1904), 14. Ācārya Ekliṅgadās (1860-1930), 15. *manṭrī* Motilāl (1886-1958), 16. Bhārmal (gest. 1961) und 17. *pravartak* Ambālāl (geb. 1905, s. S.158). Manohardās (1.) wurde gefolgt von: 2. Bhāgcand, 3. Śīlārām, 4. Rāmdayāl, 5. Lūṅkaran, 6. Rāmsukhdās, 7. Khyālīrām, 8. Maṅgalsena, 9. Motīrām (1868-1935), 10. Prthvīcand und dessen Schüler Upādhyāy Amarmuni (S.158f.). Rāmcandra (1671-1747) (1.) wurde gefolgt von: 2. Mānakcand, 3. Jasrāj, 4. Prthvīcand (Māyācand), 5. Amarcand ("Barā"), 6. Amarcand ("Choṭā"), 7. Keśav, 8. Mokhamsīnha, 9. Nandalāl, 10. Mādhav, 11. Campālāl, 12. Tārācand, 13. Kiśanlāl und 1971: Sobhāglāl (S.159). Eine ausführliche Biographie Rāmcandras, der 1732 in Ujjain seinen Hauptsitz gründete, findet sich in MANILĀL (1934), der sich auf Saubhāgyamals Biographie beruft (S.253-62). Rāmrātna (Rāmcandra) (1.) wurde gefolgt von: 2. Jñāncand, 3. Motilāl, 4. Dhancand, 5. Ratnacand, 6. Siremal, 7. Puraṇmal, 8. Indramal, 9. Samarthamal und heute 10. Campālāl. Die Tradition von Rāmrātna hat dem Śramāṇsaṅgh zu keiner Zeit angehört und wird heute Jñāngacch genannt (HASTĪMAL 1971:160). Siehe auch SUŚĪLKUMĀR 1959:413f. Die Angaben zur Mevār-Tradition Nānā Prthvirājs wurden durch SAUBHĀGYAS (1976a:1-15, 1976b:124-96) Informationen vervollständigt. MANILĀL (1934:252) nennt folgende Zahlen für das Jahr 1934: Ratnavamś: 9 *muni* und 38 *āryā*; Nānā Prthvirāj: 8 *muni* und 35 *āryā*; Manohardās: 7 *muni*. Die Rāmrātna-Tradition wies 15 *muni* und 74 *āryā* auf (Jñāngacch: 13 *muni* und 105 *āryā*, s. S.262).

⁷⁰ Es ist nicht auszuschließen, daß der Name Dhūṇḍhiyā auf die von HASTĪMAL (1995) beschriebene Gründung des Loṅkāgacch in der Ortschaft Dhundhu zurückgeht. MĀLVANIYĀ (1964:370) zufolge ist die Bezeichnung erst seit 1630 nachweisbar. Die Khambhāt Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968:

die Bezeichnung Dhūṇḍhiyā zunächst nur auf eine kleine Gruppe von Asketen angewendet, die sich von Lavas Schüler Kahān trennte und mangels Unterstützung gezwungen war, in Ruinen bzw. den Häusern ihrer Laienanhänger zu leben. ŚĀH (1925: 257) behauptet, dies sei im Jahre 1652 geschehen. Wie HASTĪMAL (1971:160) schreibt, bildeten 1971 die fünf überlebenden Bāis-tolā-Traditionen zwölf Gruppen (*śākhā* und *upaśākhā*) und die Traditionen der vier anderen Reformer zusammengekommen elf Gruppen. Durch die Einbeziehung von sechs weiteren Untergruppen, über die er keine genauen Angaben macht, kommt er damit auf die Gesamtsumme von neunundzwanzig Sthānakavāsī- (Sub-)Gruppen.

Geschichte der Sthānakavāsī-Sekten im Überblick

Diese grobe Rekonstruktion der Frühgeschichte der Sthānakavāsī-Traditionen zeigt, daß in der frühen Periode noch keine klaren Grenzen zwischen Loṅkā- und Sthānakavāsī-Sekten gezogen wurden, die sich erst in Opposition zur wachsenden Disziplinlosigkeit und zum erneuten Bilderkult innerhalb der Loṅkā-Traditionen entwickelten. Entscheidend war dabei die schrittweise Wiedereinführung der *āvaśyaka*-Riten und die institutionelle Festlegung der Grenze zwischen Laienasketen, *yati* und „wahren“ *pañc-vratī sādhu*, und die Institutionalisierung von Lehre, Kanon, Ritual und Organisation. Die formgebenden Innovationen gingen von den Mönchen Jīvrāj (1551, 1609 oder 1629) und Dharmasinhā (1628, 1635 oder 1644) aus dem Gujarātī Loṅkāgacch Nānā Pakṣ, von dem Mönch Lava (1637, 1648, 1653-1655 oder 1657) aus dem Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ und von dem im Moṭā Pakṣ-Umfeld aufgewachsenen Ex-Pātriāpanth-Laienasketen Dharmadās (1660) aus. Muni Hara, der Urahn der Sādhumārgī, trennte sich entweder 1668 oder 1728 vom Ṛṣi Haridās Sampradāy oder vom Lahorī Loṅkāgacch. Die im Rahmen der Sektenkonkurrenz heute noch debattierte Frage, welcher Reformers zuerst die Sthānakavāsī-Tradition begründete, hat die Sthānakavāsī-Asketen im 20. Jahrhundert zu einem intensiven Quellenstudium angeregt.

203) berichtet, die Bewohner des Dorfes Ghaṇā, in dem sich Lavjī abgespaltete, hätten ihm und seinen beiden Gefolgsleuten diesen Namen gegeben. Die Dhūṇḍhiyā-Asketen, die zunächst nach Vorschrift der kanonischen Texte in Ruinen und leeren Häusern übernachteten, lehnten ursprünglich nicht nur Tempel und Bilderverehrung ab, sondern anfangs auch den Bau von Gemeindehäusern (*upāśray*). Später akzeptierten auch sie – unter dem Gespött ihrer Rivalen (vgl. u. a. die Auszüge aus Bhikṣus Ācārī Caupāī, in BUDHMAL 1995:21-4) – den Bau spezieller Unterkünfte für die Asketen, allerdings nur relativ bescheidenen Hallen (*sthānak*) ohne jedes Dekor, daher der Name Sthānakavāsī (SHĀNTĀ 1985:338). SUŚĪLKUMĀR (1959:427) berichtet, daß Ācārya Jīva das Wort zuerst verwendet habe – zur Bezeichnung des jeweiligen Aufenthaltsortes eines Asketen. Später seien zwecks „Bequemlichkeit“ bescheidene Bauten errichtet worden, die – wie er zugibt – den *upāśray* der „*caityavāsī*“ gleichen. CANDANĀKUMĀRĪ (1964:106) schreibt in wohlwollender Etymologisierung, das Wort *sthān* in *guṇa-sthān* sei der Ursprung von *sthānakavāsī*.

Angesichts der fragmentarischen Informationen zu Jīvrāj und der widersprüchlichen und z.T. manipulierten Datierungen in den alten *paṭṭāvalī* läßt sich zur Zeit jedoch nicht abschließend beurteilen, ob Jīvrāj (JĀNSUNDAR 1936, SUŚĪLKUMĀR 1959, CANDANĀKUMĀRĪ 1964, HASTĪMAL 1971), Dharmasinhā (ŚĀH 1925, MANILĀL 1934), oder Lava (RATNACANDRA 1987, MOTĪRŚI 1956) den ersten Schritt unternommen hat.⁷¹ Die Sthānakavāsī-Tradition wurde nicht von einem einzelnen Stifter begründet. Es existierte vielmehr eine breite, primär ideologisch – durch das Medium der Bilderfeindlichkeit, durch die anerkannten religiösen Texte, durch die *guṇ pūjā*, *dān-dayā* und *dev guru* Lehren sowie durch das äußere Kennzeichen der *muhpattī* – gegenüber den Mūrtipūjak-, Loṅkā- und Pātriāpanth-Traditionen stabilisierte Strömung, mit zunächst nur geringem Institutionalisierungsgrad. Das gemeinsame Charakteristikum der fünf Reformer, auf die sich alle heutigen Sthānakavāsī-Sekten zurückführen, war die durch das Geloben der *mahāvratā* (was bei den damals vorherrschenden Laien- und *yati*-Orden nicht mehr üblich war) angestrebte Rigorosität des asketischen Verhaltens (*tap*, *dhyān*, *jñān*). In Ermangelung einer rituellen, materiellen und organisatorischen Infrastruktur waren die monastischen Gemeinschaften ständigen Umgruppierungsprozessen unterworfen, und das Verfahren der Reform durch Abspaltung und Selbstinitiation wurde allgemein als legitim aufgefasst.⁷² Die weitere Entwicklung regionalspezifischer Sthānakavāsī-Traditionen erfolgte nicht nur durch charismatische (*guru bhakti*) und segmentäre Gruppenbildung (*prānt bhed*), sondern auch dadurch, daß einzelne Legislatoren bei der Festschreibung gruppenspezifischer, meist in Abwandlung der Mūrtipūjak-Praktiken entwickelter Regeln und Riten (einschließlich der Zulassung des Bauens eigener *upāśray*: *vyavahār bhed*),⁷³ aber auch in doktrinen

⁷¹ Der Ajrāmar Sampradāy ācārya Gulābcand (1864-1951) kommt in einem (mir von Bhāskarmuni zugänglich gemachten) Manuskript zur Geschichte der Sthānakavāsī zu folgender Datierung der Reformen: Dharmasinhā 1628/29, Lava 1635/36, Dharmadās 1599/1660. Diese Datierung ist in der Sthānakavāsī-Tradition insgesamt vorherrschend. Der Ṛṣi Sampradāy datiert dagegen: Lava 1637/38, Dharmasinhā 1644/45, Dharmadās 1599/1660 (MOTĪRŚI 1956:21, vgl. Hariśbhāī ĀR, in RATNACANDRA 1987:6).

⁷² SUŚĪLKUMĀR (1959:402) berichtet von der Existenz weiterer Splittergruppen: z.B. von einer 1659 von Kāhinṛṣi gegründeten, doch heute ausgestorbenen Tradition, die in Kīśanlāls *paṭṭāvalī* erwähnt wird. NĀHATĀ (1968:34 [op.cit., Fn.8]) zählte insgesamt 13 überlieferte Namen von Loṅkā-Orden.

⁷³ Die praktische Bedeutung scheinbarer Formalitäten (SCHUBRING 1978:61), wie der Kleiderordnung, der Regelung der Besitztümer der Mönche und Nonnen, und vor allem der rein dogmatischen Frage, ob im regressiven Zeitalter (*duṣam kāl*) überhaupt korrektes asketisches Verhalten praktiziert werden kann, lag nicht nur in der Notwendigkeit der Abgrenzung zu konkurrierenden Gruppen (vgl. FOLKERT 1993:162), sondern vor allem im generellen Problem der Kontextanpassung und der Routinisierung exemplarischen Verhaltens. Eine besondere Rolle kam dabei der Entwicklung eigener *dikṣā*- und *āvaśyaka*-Riten und rudimentärer Ordensregeln zu, die nicht nur aus dem Kanon ausgewählt, sondern auch in Anpassung an wechselnde Situationen neu formuliert wurden.

Detailfragen, Anschauungen vertraten, die entweder von den allgemein anerkannten abweichen (*mat bhed*) oder nicht allgemein anerkannt wurden (*nīti bhed*).⁷⁴ Besonders folgenreich war eine in der Dariyāpurī Sampradāy Paṭṭāvalī und der Prācīn Paṭṭāvalī erwähnte Debatte zwischen Dharmasīṅha und Lava in Ahmedabad über die Fragen des sechs- oder achtfachen *sāmāyik* der Laien, der karmischen Determiniertheit der Länge des Lebens, und der quantitativen Bestimmung der Keimfähigkeit von Pflanzensamen, die die bis heute anhaltende Unvereinbarkeit der Lavjīrī- (und Dharmadās-) und Dharmasīṅha-Traditionen nach sich zog (MANILĀL 1934: 208). Die weitverbreitete Ansicht, die Sthānakavāsī bezogen sich nur auf die ältesten Schriften des Kanons, muß damit zurückgewiesen werden. Obwohl der Diskurs der asketischen Regelanwendung bei den Sthānakavāsī zweifellos dominiert, spielen post-kanonische Ordensregeln (*maryādā*) effektiv eine bedeutendere Rolle als die Vorschriften des Kanons, wie schon ĀTMĀRĀM (1891:128) monierte.⁷⁵

Festzuhalten bleibt, daß die Sthānakavāsī keine „Sekte“ bilden, wie z.B. DUNDAS schreibt, sondern daß es sich um eine von Loṅkā Interpretation des Kanons ausgehende breite anikonische monastische Bewegung ohne eine einheitliche Organisation handelt, innerhalb derer sich erst im Laufe der Zeit eine Vielzahl unabhängiger Schulen, Sekten und Orden herauskristallisierte. Alle Gruppen wurden im Rahmen solcher Konfessionalisierungsprozesse nach und nach in traditionelle Mönchsorden (*paramparā*) zurückverwandelt, welche durch teilweise frei erfundene Sukzessionslisten die durch Ausklammerung der „häretischen“ Mūrtipūjak-Tradition entstandene Kluft zwischen Mahāvīra und Loṅkā wieder zu schließen suchten. Im Gegensatz zu den Mūrtipūjak-gewähren die Sthānakavāsī-Mönche und -Nonnen den Laien Zugang zu den heiligen Schriften und behalten zumeist nach der Initiation ihre weltlichen Namen bei. Heute existieren, neben dem 1760 abgefallenen Terāpanth, drei deutlich unterschiedene

⁷⁴ SUŚILKUMĀR 1959:395, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:149, HASTĪMAL 1971:93, 96, 104. Folgende u.a. von HOERNLE, GLASENAPP (1925:349), CAILLAT (1978:148), JAINI (1979:88) und PUṆYAVIJAYA et.al. (1968) vertretene Meinung muß damit in Frage gestellt werden: "Whatever sects there are in the Jaina tradition are the result not of the divergent meanings ascribed to the *Āgamic* texts but of the two different viewpoints adopted as regards *ācāra* (conduct). No one has tried to interpret the Jaina *Āgamas* reading into them the meaning that suits one's own peculiar views" (PUṆYAVIJAYA et.al. (1968:2). Eine diametral entgegengesetzte Ansicht wird von Ācārya MAHĀPRAJÑA vertreten: "The insistence on the eternality of events, facts, thoughts and customs that are subject to change leads one to untruth and false imagination. The truth is 'what is made up' [and] is necessary transient" (1987. Editorial in: Navasuttāṇi V., Ācārya Tulsī. Lāḍnūn: Jaina Viśva Bhāratī, S. 67). Zum Unterschied zwischen Gruppenspaltung und doktrinärer Schulbildung siehe BECHERT (1962:28-30).

⁷⁵ TĪDARMAL (1992:225f.) kritisierte zudem die Nichtregulierung der Laiensphäre, d.h. die Vernachlässigung der *śrāvaka pratimā* zugunsten der Direktinitiation bei den meisten Sthānakavāsī-Traditionen.

Typen der insgesamt 23 Sthānakavāsī-Traditionen (*sampradāy*), die sich jeweils auf eine der fünf ursprünglichen Traditionen zurückführen:⁷⁶ (1) Der zentral organisierte und heute in ganz Indien aktive Śramaṇsaṅgh („Asketenbund“) unter der Leitung von Ācārya Dr. Śivmuni, der insbesondere die Splittergruppen der Jivraj und der Lavjīrī und Dharmadās Sampradāy im Pañjāb und Rājasthān vereint. (2) Zwölf unabhängige Traditionen, die zumeist auf Dharmadās und Hara zurückgehen, und vornehmlich in Rājasthān und Nordindien zu finden sind. Und (3) dreizehn Traditionen, die ihren Wirkungskreis weitgehend auf Gujarāt beschränkt haben, und entweder auf Dharmasīṅha (Dariyāpurī Sampradāy etc.), Lava (Khambhāt Sampradāy) oder Dharmadās (Līmbdī Sampradāy etc.) zurückgehen. Die meisten dieser Traditionen besitzen heute eigenständige Riten und Organisationsformen, die den Integrationsbestrebungen der Sthānakavāsī-Reformer im Wege stehen.

Die moderne Einigungsbewegung

Schon im 18. Jh. träumten viele Sthānakavāsī von einer Vereinigung aller Gruppen unter einem *ācārya*, oder zumindest von einer Vereinheitlichung des Brauchtums, um die destruktive Konkurrenz zwischen den verschiedenen Sthānakavāsī-Sekten zu unterbinden und somit das Überleben ihrer Tradition zu sichern (SUŚILKUMĀR 1959: 503f.). Andere, wie z.B. Pt. Sukhlāl, folgten dem Beispiel des bedeutenden Reformers Ācārya Vijayānand Sūri (Sthānakavāsī-Name: Ātmārām) (1836-1896), der sich 1875 von Jīvanrāms Jivraj Sampradāy in Amritsar trennte und sich in Ahmedabad in den Tapāgacch initiieren ließ, um den Bau von Tempeln und die Renovierung der Jaina-Bibliotheken (*bhaṇḍār*) anregen zu können und dadurch den Jainismus, nach Jahren der Repressionen durch die Muslime und unter dem Eindruck der Konkurrenz der Sikh, der christlichen Mission und des Ārya Samāj wiederzubeleben.⁷⁷ Die beiden

⁷⁶ ROSE (1911) nannte als Unterabteilungen "Bāis-tola, Jiva Panthī, Ajiva Panthī, Tera Panthī, etc." (S.343). A. GUÉRINOT (1926: La Religion Djaina: histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions. Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, S.57) berichtete von 18 nicht im einzelnen genannten Gruppen. SUŚILKUMĀR (1959:510) schrieb, daß 1933 30 Gruppen existierten. SANGAVE (1980:58) spricht von 32 "gaccha".

⁷⁷ ĀTMĀRĀM (Vijayānandsūri) 1903, B.R. JAIN 1936, CORT 1989:99f. Zur Darstellung der Ereignisse aus der Sicht der Pañjāb-Tradition siehe Upādhyāy ĀTMĀRĀM 1914: Śrīmad Jainācārya Śrī 1008 Amarasīṅha kā Jīvan Caritra (Saṁsodhak: Muni Jñāncandra. Ludhiānā, Yuthalāl Miḍḍimall et al.). Der schwindende Einfluß der Mūrtipūjak-Traditionen in der ersten Hälfte des 19. Jh. scheint vor allem dem Sieg des Sthānakavāsī-Asketen Jethmal aus Palanpur – einem Schüler des Mārvārī muni Rūpcand – in einer öffentlichen Debatte (*śāstrārth*) mit dem Tapāgacch Saṁvegī muni Vīrvijay über die Frage der *mūrtipūjā* am 22.2.1822 (1808) (*phālguṇ śukla* 1) vor dem Gericht in Ahmedabad geschuldet zu sein, der in seiner Argumentation auf Loṅkā Bezug nahm (MANILĀL 1934:198f., 228, JÑĀNSUNDAR 1936:7, 15, 292, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:150, 192). ĀTMĀRĀM (1903), der nach

ersten erfolgreichen Einigungsversuche der Sthānakavāsī-Mönche in Rājasthān fanden am 7.5.1753 (*vaiśākh śukla 5*) im Dorf Pacevar (Pañcevar) und am 16.5.1754 (*vaiśākh kṛṣṇa 10*) in Mērtā, dem Todesort des Dharmadās Sampradāy ācārya Dhannā statt. Dabei kam es zur Selektion allgemein verbindlicher Ritualregeln aus dem Jaina Kanon für die Asketen des Hara Sampradāy unter Khetsī und Khemsī, der Jivrāj Sampradāy-Gruppen von Amarsinha, Dīpcand und Malūkcand,⁷⁸ und der Schüler des gerade verstorbenen Ācārya Bhūddhar vom Dharmadās Sampradāy. Die Übereinkunft wurde jedoch nur kurz eingehalten (HASTIMAL 1971:97, 143). Erst im 20. Jahrhundert, nach der Gründung des reformorientierten Sthānakavāsī Mahāsabhā (=Sthānakavāsī Conference), der laut SUŚĪLKUMĀR (1959:507) und SANGAVE (1991:237) in erster Linie Ausdruck des politischen Interesses der modernen Führer der Sthānakavāsī-Laien war, sich in den Augen der britischen Kolonialregierung als kommunale Einheit gegenüber den drei anderen großen Jaina-Traditionen zu präsentieren, nahm auch die Einigungsbewegung der Mönche konkrete Gestalt an.⁷⁹

Ansicht der Sthānakavāsī angeblich von Ācārya Amarsinha exkommuniziert wurde, weil er die Bilderverehrung propagierte, attackierte daher in seiner Anti-Sthānakavāsī-Polemik (Samyaktva Śalyoddhār), in der er Jethmal als „Jhūthmal“ (Lügner) denunzierte (S.7), insbesondere Jethmals 1808 erschienene Schrift Samakit Sār, Essenz des rechten Glaubens (*samyaktva*). Vgl. B.R. JAIN & A. AUDICH, in: M.D. DESAI (ed.) 1936: Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume (Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samiti, S.79, 98).

⁷⁸ In diese Gruppe wurde der, später zum Tapāgacch übergetretene, einflussreiche Ācārya Buddhi-vijay (1807-1882, Sthānakavāsī-Name: Būterāy) 1831 initiiert (Upādhyāy ĀTMĀRĀM 1914, op.cit. [Fn.71], S.57, Fn.). MOTĪRŚI (1956:68, 71, 83) nennt als weitere Teilnehmer Āryā Kesar und Manasārām vom Koṭā Sampradāy, Jogrāj, Mīthā und Tilok vom Kahānṣī Sampradāy in Mālvā, und Tārā vom Khambhāt Rsi Sampradāy. Ācārya DEVENDRAMUNI (1988:100f.) schreibt, die Zusammenkunft in Pañcevar habe Tārācand, Mīvār und Tilokcand vom Kahānṣī Sampradāy, Malūkcand, Āryā Phūlā, Khetsī, Khīvasinha und Āryā Keśar vom Haridās Sampradāy und Dīpcand und Amarsinha [1662-1755] vom Jivrāj Sampradāy zusammengebracht. Details seien in einem alten Schriftstück im Tārak Guru Jaina Granthālay in Udaypur und in dem alten *bhaṇḍār* in Pratāpgarh zu finden.

⁷⁹ “Among Sthānakavāsī Jains the laity is completely attached to the ascetics for the performance of religious rites and ceremonies as a consequence of the total absence of idol-worship in temples. Sectarianism among the ascetics was therefore felt to be very divisive of the lay community as well. – After long agitation the movement succeeded in establishing the control of one ācārya, pontiff, which also brought unity to the laity, up till today. Such unity is not enjoyed among Digambara Jains and the mūrtipūjaka Śvetāmbara Jains” (SANGAVE 1991:237). Das letztlich doch nicht sonderlich erfolgreiche Bestreben der Reformer, Kasten und Sektengrenzen durchlässiger zu machen (hier ist SANGAVE zu widersprechen), richtete sich zunächst auf praktische Dinge, wie z.B. die Vermeidung unterschiedlicher *pariyuṣaṇ* Termine, die mit Geschäftsschließungen einhergehen und die Gemeinden in kleinen Ortschaften unnötig spalten. Vāḍīlāl Motīlāl ŚĀH (1925) faßte die schon von JAUHRI genannten Hauptprobleme in fünf Punkten zusammen: “(1) *saighādom ke nām se kleś baṛh gaye haīm*, (2) *jñān kā śauk kam ho gayā hai aur isse anek dhomk āte jā rahe haīm*, (3) *sacce tatvopadeśak par julm kiya jāta hai*, (4) *ācār śuddhi kī āvaśyaktā bahut kam jan jānte haīm*, (5) *śrāvakoṃ ke pās vyartha*

Gründung des Śramaṇsaṅgh

Auf Initiative der Gujarātī-Laien Durlabhbhāī Tribhuvan JAUHRI (Jhaverī), Ambā-vidāsbhāī Dosaṇī und vor allem von Vāḍīlāl Motīlāl ŚĀH (geb. 1878), dem Autor des ersten modernen Geschichtswerkes der Sthānakavāsī, wurde am 26.-28.2.1906 in Morvī unter der Schutzherrschaft des lokalen *phākur* Sar Bāgh Bahādur die erste “Akhil Bhāratvarṣī Sthānakavāsī Jaina Conference” (=AISJC) führender Sthānakavāsī-Laien abgehalten.⁸⁰ Durch die nach dem „Vorbild des britischen Parlaments“ und

vyay karāyā jāta haīm” (S.163). Er empfahl Bildung und Organisation als Abhilfe gegen die internen Streitigkeiten, den fehlenden Wissensdurst, die Ungerechtigkeiten, das unreine Verhalten der Asketen und die nutzlosen Verschwendungen der Laien. NIETZSCHES Einfluß auf V.M. ŚĀHS politische Interpretation des Jainismus wird besonders in seinem einzigen in Englisch verfassten Buch, *The Political Gita* (1921:33), deutlich, in dem er Gāndhī’s „Waffe“ der “non-violent non-cooperation” das Wort redet und sowohl die „orthodoxen“ als auch die „gebildeten“, d.i. verwestlichten indischen Reformer kritisiert: “First control your emotions and Buddhi, then fight your enemies and control them, then practice altruism as a result of overflowing power (not by effort, but as a natural result) and it will lift you of its own accord to the सिद्धि. ... I am disgusted with the Indian leaders of thought! Oh Frenchmen, Oh Russians, Oh Germans, why fight for your land, why not go and rob India of her preachers and politicians, priests and poets? For God's sake, save the holy scriptures of the Jains and Brahmins by taking them away from the 'delicate' hands of the Modern Indian for the use of more deserving persons ...” (S.109f.). Damals waren auch viele Asketen politisiert, der Streitereien zwischen den kleinen Subsektoren überdrüssig (anderen Gruppen wurde regelmäßig der Zutritt in sekteneigene *sthānak* verweigert) und von einem politisch-religiösen „Willen zur Macht“ (*jaindharma vijigīṣā*) beseelt. Die der Einigungsbewegung der Asketen unterliegenden Motivationen kommen in Muni MANILĀLS (1934) Beschworung des drohenden Niederganges seiner Religion, auch angesichts der steigenden Zahl der Christen und Muslime (S.272), gut zum Ausdruck: “*ā prakāra nī jaino nī avanati thavā nām anekānek kāraṇo paratve thoḍānk ahiṃ āpuṃ chuṃ: ajñān, dveṣ, kusamp, dharmakriyā nā matbhedo thī uṭhatām kleśo, gaccha nā matbhedo, khaṇḍan maṇḍan nā jhagaḍāo, saṅkucit mānas, je vakhte je kṣetra nī paḍatī dekhātī hoy, tenī unntī karvā taraf num durlakṣya, nakāmā kharco, paraspar sādhu samāj nā aikya nī khāmī sādhu bhakti māṃ nyūntā, dharma abhimān māṃ nyūntā, vagere kāraṇo thī jain dharma nī uttarottar avanati thātī rahī che*” etc. (S.269f.).

⁸⁰ Zur Geschichte der Laienkonferenzen, die sich unter dem Eindruck von Gāndhī’s nationaler Unabhängigkeitsbewegung formierte (DEVENDRAMUNI 1988:101), siehe vor allem JAUHRI (1903/1988) Einladung nach Morvī, HEMĀNĪ (1941), und zur Kritik ihrer Fixierung auf Institutionen M. Gāndhī 1926: “Conferences are nowadays overdone. Truly religious conferences should be only of hearts *introspective*; not criticising or blaming others, but carrying on religious *self-examination*, taking all blame on oneself” (in HEMĀNĪ 1941:107). Schon 1882 wurde in Bombay die von Vijay-ānandsūri (ĀTMĀRĀM) inspirierte und von V.R. Gāndhī geleitete Mūrtipūjak Śvetāmbara “Jain Association of India” gegründet, deren Anti-Sthānakavāsī-Agitation die Gründung der Sthānakavāsī-Einigungsbewegung mit motiviert hatte (ŚĀH 1925:3). Vāḍīlāl Motīlāl ŚĀH war ein Anhänger des Khambhāt Sampradāy-Leiters Chaganlāl (SUŚĪLKUMĀR 1959:503f.). Die angeblich auf Anraten des Ajrāmar Sampradāy muni Nānacand (1876-1964) am 26.-28.2.1906 in Morvī von den Geldgebern Śeth Ambāvidās Dosaṇī, Gokaḷdās Mehtā, Durlabh JAUHRI (Jhaverī) und Maganlāl Daftārī organisierte und bis 1984 in Bombay ansässige All India Sthānakavāsī Jain Conference (AISJC) hatte damals ihr Büro in Ajmer. 1984 kam es zur Spaltung zwischen den zumeist Hindi sprechenden An-

der nationalen Hindu- und Muslim-Organisationen gegründete Mahāsabhā sollte, wie D.B. JAUHRI (1903/1988:1f.) in seiner programmatischen Rede Kānfrens kī Sthāpanā kyom? schrieb, ein Beitrag zur Beseitigung der Rückständigkeit der Jaina und der „sozialen, nationalen und religiösen Reform“ geleistet werden. Das vorrangige Ziel war die Einigung aller (Sthānakavāsī-) Jaina in Form eines vereinten *caturvidhsaṅgh* (S.4).⁸¹ Schließlich formierte sich auf der ersten Großen Versammlung der Sthānakavāsī-Asketen (*sthānakavāsī paramparā brhat śramaṇa sammelan*) in Ajmer 5.4.-19.4.1933 (*caitra śukla 10 – caitra kṛṣṇa 10*)⁸² die Bewegung zur Vereinigung aller

hängern des Śramaṇsaṅgh, dessen AISJC in Delhi ihren Hauptsitz hat, und den Anhängern der Traditionen in Gujarāt, deren AISJC in Bombay ihren Hauptsitz hat (zur Schließung der Mitgliedschaft vgl. AISJC 1986). Weitere führende Sthānakavāsī-Laien waren Agarcand Bhairūdān Sethiyā, Keśrī-mal BHĀNDĀRĪ, Amarcand Pittaliyā, Keśrī Cimanlāl Popatlāl Śāh und Vrajlāl Meghānī. Der institutionelle Aufbau des Śramaṇsaṅgh wurde von einem Komitee organisiert, das von Kundanmal Phiro-diya geleitet wurde (S.505-508, 528, HASTĪMAL 1971: 98, STEVENSON 1910:111, JACOBI 1915:273, PRAKĀŚCANDRA 1998:224). Eine von Hermann JACOBI nicht wahrgenommene Einladung zur 7. Konferenz in Ajmer 1913 ist abgedruckt in: Chagan MAL (ed.), Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens Āphis kā Sātviṃ Vārṣik Riport. Ajmer: Jaina Printing Press, 1913, S.15-18.

⁸¹ Die 16 Laienkonferenzen 1906-1988 formulierten zusätzlich Resolutionen hinsichtlich der Erhöhung des Bildungsstandes und der Zahl der *ācārya* (Ajmer 1909), Armenhilfe innerhalb der Gemeinde (Jālandhar 1910), Druck der Jaina-Śāstras, Vereinheitlichung des *saṃvatsarī* Daten (Sikandarābād 1913), Institutionalisierung der AISJC-Organisation, Angleichung des *sādhu pratikraman* (Malkāpur 1924), Einführung eines nationalen Sthānakavāsī Directory, gemeinsame Konferenz der „drei Jain-Traditionen“ (Bombay 1926/27), Integrierung der religiösen und weltlichen Sthānakavāsī-Institutionen u.a. durch Gründung eines ständigen Ausschusses (Ajmer 1933). Die wichtigsten Ziele wurden in der Verfassung von 1950 und 1956 festgeschrieben (AISJC 1956:112). Nach der indischen Unabhängigkeit wurden Petitionen nicht nur an die Asketen und die eigenen Laiengemeinden, sondern auch an die Regierung gerichtet: Einführung der Jaina-Philosophie in die Lehrpläne der Schulen, Deklaration von Mahāvīras Geburtstag zu einem staatlichen Feiertag, staatliche Maßnahmen zur Einschränkung der Gewalt (Sādārī 1952), Klärung der Frage des Gebrauchs von Lautsprechern, Kauf eines AISJC-Hauses in Delhi (Bīkāner 1956), Protest gegen die Sādhu Saṃyāsī Registration Bill in der Loksabhā (Ludhiyānā 1956), Jaina-Einheit (Delhi 1967), Konferenz der Weltreligionen (Delhi 1973), Freundschaft mit den vom Śramaṇsaṅgh abgesplitterten Sekten (Nāgaur 1976), Anhängen des Wortes Jaina an den Familiennamen, Protest gegen Programme im staatlichen Fernsehen, in denen Fleischessen vorkommt (Indaur 1988) (AISJC 1988 II:8-32, vgl. SUŚĪLKUMĀR 1959:504ff., CANDANĀKUMĀRĪ 1964:229ff.). Die Ziele wurden in den Verfassungen von 1950 und 1956 fixiert (AISJC 1956:112).

⁸² Vgl. ŚĀH 1925:165. Diese erste nationale Mönchsversammlung war zugleich die 9. Laienkonferenz. Mönchsversammlungen, die in der Regel von den Laienversammlungen getrennt durchgeführt werden, fanden zuvor nur auf regionaler Basis statt. Bis heute wurden nur sechs nationale Mönchsversammlungen durchgeführt: 1933 (Ajmer), 24.-26.12.1948 (Madrās), 1952 (Sādārī), 26.2.1953 (Sojat), 1.-6.4.1955 (Bīkāner), 1964 (Ajmer). Vgl. u.a. SUŚĪLKUMĀR 1959:503ff. und CANDANĀKUMĀRĪ 1964:229, 241. MANILĀL (1934:263) und CANDANĀKUMĀRĪ (1964:231) schreiben, der Stellenwert der Ajmer-Versammlung könne nur mit den Konzilien von Mathurā und Valabhī verglichen werden.

Sthānakavāsī-Sekten unter einem einzigen *ācārya* (*ek ācārya āndolan*).⁸³ Und am 27.4.-6.5.1952 (*vaiśākha śukla 3 – vaiśākha śukla 9*) wurde nach vierjähriger Vorbereitung auf der dritten Versammlung der Asketen in Sādārī/Rājasthān (wo zugleich die 12. AISJC stattfand) die Idee eines einheitlichen „Śrī Vardhamān Sthānakavāsī Jaina

⁸³ 1933 existierten 30 Sthānakavāsī-Traditionen, mit insgesamt 463 *sādhu* und 1132 *sādhvī*. Die anwesenden Vertreter von 26 *sampradāy* (238 *sādhu* und 40 *sādhvī*) bestimmten 76 Repräsentanten, proportional zur Größe der Gruppen, aus deren Mitte zwei Vorsitzende (Ratnacand vom Līmḃḍī Moṭā Pakṣ und Udaycand vom Pañjāb Sampradāy) und zwei Schreiber (in Hindi und Gujarātī) gewählt wurden, sowie ein 21-köpfiges Entscheidungsgremium und ein Experten-Komitee von 7 *sādhu*, das sich vergeblich um eine gemeinsame Linie hinsichtlich der Jaina-Feiertage (*tithi*), der Kindesinitiation (*bāl-dīkṣā*), des Alleinwanderns (*ekal vihār*), der Regeln des monastischen Verhaltens (*sāmācārī*), der Eigenschaften nicht konsumierbarer lebendiger (*sacitt*) Objekte, des *pratikraman*-Rituals und der Kosmographie bemühte. Der unmittelbare Anlaß der Versammlung war die im Pañjāb geführte Debatte um die Vereinheitlichung des Ritualkalenders. Sohanlāl (1846-1936) hatte zu diesem Zweck in seinem Buch Śrī Vardhamān Jaina Tithi Patrikā einen Vorschlag ausgearbeitet. Es wurde jedoch nach langer Debatte beschlossen, keinen einheitlichen Kalender einzuführen. Der einzige Erfolg war die Beilegung der Auseinandersetzungen innerhalb der Pañjāb Lavjīrī-Tradition, zwischen den Anhängern Amarsīnhas und seines *gurubhāi* Rājārām (Rāmārtan), dem Gründer des seit Kundanlāl sogenannten Ajiv Panth im Pañjāb, über die Frage der u.a. mit Hinweis auf DSV 10.3 und Prajñāpanā Sūtra 9 formulierten Lehre, nur Nahrung anzunehmen, die aus nicht mehr keimfähigen (*abij* oder *acitt*) Getreidesamen zubereitet wurde, die der Jaina-Dogmatik zufolge 3-7 Jahre alt sein müssen (obwohl Bh 274a auch von 48 Minuten spricht). Das Komitee der sieben *muni* entschied, daß diese Digambara-Interpretation, obwohl vom absoluten Standpunkt gesehen korrekt, in der Welt der Praxis kein Streitpunkt sein sollte: „*lok vyavahār ke kāraṇ (lie) saṅghaṭṭ karnā nahīm, saṅghaṭṭ ālān cāhie*“ (Dhānya Sacet Acet no Nirṇay [HASTĪMAL 19.4.1933], in PHÜLCAND 1933:96, vgl. 88-96). Darüber hinaus wurde die Frage der Akzeptierbarkeit von Fruchtfleisch diskutiert, und verschiedene Früchte, Nüsse und Gewürze wurden per Dekret als „leiblos“ deklariert, wenn sie ohne Samen, gekocht oder (Nüsse) in Stücke gebrochen sind. Als „lebend“ und somit nicht akzeptierbar galten Früchte, die schwer zu entkernen sind, wie Weintrauben, Wassermelonen und Granatapfel, sowie gekochter Kardamon, in dem oft Insekten zu finden sind. Interessanterweise wurden Eiskristalle in maschinengekühlter Milch ebenfalls als „leiblos“ bezeichnet, während Elektrizität grundsätzlich nicht erlaubt wurde, „weil sie eine verletzende Waffe ist“ („*himsak śāstra hone se*“). Vgl. zum Sacitt-Acitt Nirṇay PHÜLCAND 1933:2-3, 46-54; MANILĀL 1934:264-82; SUŚĪLKUMĀR 1959:512-14, AISJC 1987:31-40; s. auch WILLIAMS 1983:102-7; PUNYAVIJAYA et al. 1971: „Introduction“ in: Pannavaṇasuttam. Jaina-Āgama-Series No.9 (Part 2). Ed. Punyavijaya et al. Bombay: Shri Mahāvīra Jaina Vidyālaya, S.310-12. Auch die Meinungsverschiedenheiten zwischen Javaharlāl und Mannāllāl, den Führern der beiden Fraktionen des Hukmīcand Sampradāy, konnten ausgeräumt werden, doch erst nach einem Hungerstreik (*anaśan*) von Miśrīmal und der Entscheidung der von Durlābh Jhaverī angeführten Laien, solange keine Nahrung und Wasser für den Bettelgang der Asketen bereitzuhalten, bis die Streitfrage durch einen Vermittlungsausschuß gelöst sei. Dennoch galt die Konferenz wegen des grundsätzlichen Einigungsentschlusses und der *sacitt-acitt* Regelung als ein großer Erfolg (S.510-14, HASTĪMAL 1971:97-102, PRAKĀŚCANDRA 1998:203-5, vgl. SUMANTABHADRA 1974:30-49). CORTS (1995) generelle Vermutung, Jaina-Konferenzen bestünden bloß aus der Zurschaustellung ritualisierter Formen öffentlicher Rhetorik („Resolutions were introduced, and presumably after little substantial debate, were approved“ [S.10]) trifft auf Sthānakavāsī-Konferenzprotokolle nicht zu.

Śramaṇsaṅgh“ von der Mehrzahl der *ācārya* durch Unterzeichnung des *saṅgh praveś patra* akzeptiert – mit Ausnahme der von Nāncand, Keśulāl (Līmbdī Sampradāy) und Choṭelāl (Āth Koṭi Nānā Pakṣ) angeführten Sekten in Gujarāt und einiger orthodoxer Traditionen in Rājasthān (z.B. Samarthaṃals Jñāṅgacch und der Nānakacch), die auf ihre Unabhängigkeit bedacht waren und den nach dem nordindischen „Hindī“ *caitrādi* Kalender festgelegten Śramaṇsaṅgh *saṃvatsarī* Termin (unter allen Umständen *bhādrapad śukla 5*) ablehnten (HASTĪMAL 1971:112f.).⁸⁴ Sie argumentierten auch, daß die sprachlichen Hindernisse und die Entfernungen zwischen den einzelnen Gruppen zu groß seien, um eine wirksame Kontrolle der Disziplin durch den *ācārya* zu gewährleisten. Mit der einstimmigen Wahl des Ācārya Ātmārām (1882-1962) zum Sektenoberhaupt (*paṭṭadhar*) durch die Repräsentanten der 22 anwesenden Sekten (von insgesamt 32 Sthānakavāsī-Gruppen) unterwarf sich jedoch die Mehrzahl der Sthānakavāsī-Asketen (ähnlich wie 160 Jahre zuvor die Terāpanthī) einer monozentrischen Organisationsstruktur.

Ātmārām genoß vor allem aufgrund seiner Gelehrtheit großes Ansehen. Er wurde 1882 in Nagar Nirābī im Pañjāb in eine Kṣatriya-Familie (Chopṛā) geboren und 1894, nach dem Tode seiner Eltern 1890 und 1892, initiiert. Schon 1912 wurde er auf einer Versammlung der Pañjāb Lavjīṣi Sthānakavāsī-Asketen in Amritsar zum *upādhyāy* (Tutor) und später zum designierten Nachfolger (*uttarādhikārī* oder *yuvācārya*) von Ācārya Kāśīrām gekürt, nach dessen Tod er 1946 zum *ācārya* des Pañjāb Sampradāy gewählt wurde. Der Sādhumārgī *ācārya* Gaṇeślāl (1890-1962) wurde zum Vize-*ācārya* (*upācārya*) ernannt, der laut Śramaṇsaṅgh-Verfassung automatisch, d.h. ohne ein erneutes Wahlverfahren, die Nachfolge des *ācārya* antritt. Alle anderen *ācārya*

⁸⁴ Umstritten ist, wann im regelmäßig auftretenden Falle von Schaltmonaten *saṃvatsarī* zu feiern ist, da Schaltmonate entweder zu zwei aufeinanderfolgenden śrāvaṇ oder zwei bhādrapad – also einem fünfmonatigen *cāturmās* – führen. Es widersprechen sich dann die beiden im Kalpa Sūtra zu findenden Regeln, daß *saṃvatsarī* 49 Tage nach *cāturmās*-Beginn und 70 Tage vor dem Ende des *cāturmās* zelebriert werden soll. Die in Nordindien bevorzugte Lösung folgte der u.a. vom Mevār Sthānakavāsī *ācārya* Ekliṅgdās 1904 festgelegten Regel, daß im Falle von zwei śrāvaṇ *saṃvatsarī* im ersten bhādrapad gefeiert werden soll, im Falle von zwei bhādrapad im zweiten bhādrapad: „*do śrāvaṇ hoṃ to saṃvatsarī bhādrapad meṃ tathā do bhādrapad hoṃ to saṃvatsarī dūsre bhādrapad meṃ karnī cāhie*“ (SAUBHĀGYA 1976:165, vgl. 14). Die Gujarātī Sthānakavāsī, wie der Khartargacch und der Añcalgacch, feiern jedoch in solchen Ausnahmefällen *saṃvatsarī* im Monat śrāvaṇ, da sie zum einen dem „Gujarātī“ *kārtikādi* Kalender folgen, und zum anderen (wie auch der Jñāṅgacch in Rājasthān) grundsätzlich 49 Tage nach *cāturmās* Beginn *saṃvatsarī* feiern (HASTĪMAL 1971:113). Siehe auch AMARMUNIS (1987 II:134ff.) Artikel Paryuṣaṇ Parv aur Keśloc. Der Śramaṇsaṅgh setzt sich für eine universell akzeptable Lösung ein und beschloß daher 1987 einen „Mittelweg“: bei zwei śrāvaṇ in bhādrapad *saṃvatsarī* zu feiern, und bei zwei bhādrapad im ersten bhādrapad *saṃvatsarī* zu feiern: „*jab do śrāvaṇ hoṅge tab bhādrapad meṃ saṃvatsarī parv manāyā jāegā. vaise hī jab do bhādrapad hoṅge, us samay pratham bhādrapad meṃ saṃvatsarī parv manāyā jāegā*“ (AISJC 1987:14).

entsagten ihrer Position und wurden nominell zu Aufsehern der Regionalgruppen degradiert. Programmatisch verpflichteten sie sich auf den Erhalt der Einheit des *caturvidhsaṅgh*, das Ziel der weltweiten Vereinigung aller Jaina, die Unterbindung von Laxheit, die Förderung der Ausbildung der Asketen, die Übersetzung und Verbreitung des religiösen Schrifttums, die Abfassung neuer Literatur und die Entwicklung von Lehrplänen und Reformprogrammen für die gesamte Menschheit (SUŚĪLKUMĀR 1959:527f., AISJC 1987:71f.).⁸⁵ Neben den Positionen des *ācārya*, *upācārya* und *upādhyāy* wurden sechzehn Sekretäre für acht Ressorts ernannt, darunter als Chefsekretär (*pradhān mantrī*) der in Ahmadnagar in Mahārāṣṭra geborene und nach Gaṇeślāls Abspaltung 1955 zum Nachfolger (*uttarādhikārī*) von Ātmārām designierte Ānandṛṣi (1900-1992),⁸⁶ und als seine drei Assistenten (*sahmantrī*) Gajmuni, Hastīmal

⁸⁵ Die Grundzüge des modernistischen Reformprogrammes wurden 1933 in Ajmer formuliert (MANILĀL 1934: 270f.). Neben den genannten Zielen wurde von den Laien der Ausbau der Infrastruktur (*sthānak, gurukul, pāṭhśālā*) gefördert, Maßnahmen zur Erhöhung der Zahl der Asketen, Ausdehnung der Wanderungen, Hilfe zur Selbsthilfe für „arme Jaina Brüder, Jaina Witwen und Waisen“ etc. (das traditionelle Heiratsverbot für Witwen wurde am 7.4.1933 ausdrücklich als profane Kastenregel definiert, siehe auch SANGAVE 1980:325f.), Sozialreformen (Kinderheirat, Mitgift, Bildung der Frauen etc.), stärkere Repräsentation der Jaina im Zensus und die aktive Verteidigung des Jainismus als der besten Religion. Zu diesem Zweck wurde eine offensive Missionspolitik (*miśan*) nach christlichem Vorbild angestrebt: „3. *samast bhāratvarṣ māṃ khrīṣṭī prajā nī jem jain dharma no pracār thāy, evī yojanāo karī ne te ne ācār māṃ mūkvā darek jain ne ātmabhog āpvo joie*“ (Jaino nī Caḍatī nā Upāy, MANILĀL 1934:270). Die 1953-1954 erfolgte Publikation der am Vorbild der populären Bibeldrucke und der Encyclopaedia Britannica ausgerichteten Suttāgame-Edition des Sthānakavāsī-Kanons, einschließlich wichtiger Ritualtexte (Kalpa Sūtra, Sāmāyika, Pratikramaṇa), ist sichtbarer Ausdruck des herrschenden Modernisierungsbestrebens und des missionarischen Sendungsbewußtseins des Śramaṇsaṅgh. Die Edition beinhaltet auch eine Liste von „Zehn Geboten der Jaina-Religion“ (*jain dharma ke das niyam*), sowie eine von den Herausgebern hergestellte Lehrerliste des Jivṛāj Nāthūrām Sampradāy (PHŪLCAND 1954:4f., 17f., 27-9). Vgl. AMOLAKṚṢI 1906/1921: Dharmatattva Saṃgrah (Daśavidh Dharma kā Viśeṣataḥ Updeś). Principles of Religion being the Ten Commandments Fully Explained (Kendra Surāpur [Karnāṭak]: Cunnīlālji). Zum Śramaṇsaṅgh-Laienritual siehe VIJAY MUNI ŚĀSTRĪ (ed.) 1956: Śrāvaka Pratikramaṇ Sūtra. Third Edition (Āgrā: Śrī Sanmati Jñānpīṭh).

⁸⁶ HASTĪMAL 1971:108f. Neben den Jivṛāj-Traditionen schlossen sich vor allem die regionalen Unterabteilungen der Lavjī Ṛṣi-Tradition in Nordindien (Pañjāb Sampradāy) und Mahārāṣṭra (Ṛṣi Sampradāy) dem Śramaṇsaṅgh an. Im Gegensatz zu den anderen Traditionen war der Pañjāb Sampradāy schon seit 1933 zentral organisiert, was seinen bedeutenden Einfluß auf den Versammlungen in Ajmer und Sādarī erklärt. Am 25.4.1933, eine Woche nach der Versammlung in Ajmer, beschlossen folgende sechs „Rājasthānī“-Traditionen in Ajmer ihre Zusammenarbeit: Jaymal S. (Hajārīmal, Cauthmal), Raghunāth S. (Dhīrajmal, Caturbhuj, Miśrīmal), Amarsinhā S. (Dayālcand, Tārācand), Svāmīdās S. (Phatahcand), Cauthmal S. (Sārdulsinhā) und Nānak Rām S. (Pannālāl). Siehe PHŪLCAND 1933:16. Zweiunddreißig Vertreter dieser sechs Traditionen sowie Chaganlāl vom Rekhcand Sampradāy hatten sich schon am 10.3.1932 (*phālgun śukla 3*) in Pālī auf gemeinsame Regeln geeinigt. Ähnliche Regionalversammlungen fanden zur gleichen Zeit im Pañjāb und in Madhya Pradesh statt (DEVENDRAMUNI 1988:101f.). Schon vor Gründung des Śramaṇsaṅgh wurde Ācārya

und Pyārcand. Die Ressorts waren verantwortlich für Buße (*prāyaścitt*), Initiation (*dīkṣā*), Dienst (*sevā*), Regenzeitaufenthalt (*cāturmās*), Wanderung (*vihār*), Konfliktvermeidung (*ākṣep nivārak*), Literatur (*sāhitya śikṣaṇ*) und Mission (*pracārak*). Darüber hinaus wurde ein aus neun gelehrten *muni* bestehendes Komitee zur verbindlichen Entscheidung von Streitfragen gebildet, die sich im Zusammenhang mit der Angleichung der unterschiedlichen Bräuche der Gründungssekten ergaben.⁸⁷ Doch trotz der Ächtung des Sektierertums lebten die alten religionspolitischen Differenzen und Statusansprüche innerhalb des Śramaṇsaṅgh fort. Die Gesetzeskraft der Entscheidungen der im Auftrag des *ācārya* arbeitenden Komitees wurde daher von einigen Gruppenleitern, mit Hinweis auf die demokratische Verfassung des Śramaṇsaṅgh, in der das Prinzip der Einstimmigkeit und der Respektierung der Beschlüsse der Regionalgruppen festgelegt ist, in Frage gestellt. Wie HASTĪMAL (1971:114f.) nach seinem Austritt aus dem Śramaṇsaṅgh schreibt, spiegelt die demokratische Verfassung des Śramaṇsaṅgh den Geist der nationalen Einigungs- und Reformbewegung in den ersten Jahren des unabhängigen indischen Staates wieder. Sie erwies sich jedoch rückblickend als Hauptursache der strukturellen Instabilität, die heute den Śramaṇsaṅgh von dem autokratisch organisierten Terāpanth unterscheidet.⁸⁸ Der gescheiterte Versuch, auf der Versammlung in Bīkāner am 4.-6.4.1956 die alleinige Entscheidungsgewalt des von dem *ācārya* geleiteten Verwaltungskomitees (*sañcālak maṇḍal*) durchzusetzen, aber

Ānandṛṣi 1949 von fünf Gruppen zum Oberhaupt (*pradhānācārya*) gekürt. Zur Stärkung der Sektidentität wurde auf seine Initiative hin MOTĪRṢiS (1956) Rṣi Sampradāy kā Itihās geschrieben. Nach drei Jahren als Chefsekretär (*pradhān mantri*) des Śramaṇsaṅgh wurde er auf der dritten Versammlung 1955 zum *upādhyāy* ernannt und zum *upācārya* erkoren (SUŚĪLKUMĀR 1959:521ff., CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 187-190, SANGHMITRĀ 1994:763, 775).

⁸⁷ Dieses sog. *mantri maṇḍal* begann seine Arbeit am 18.6.1953 in Sojat. Zur personellen Zusammensetzung der verschiedenen Arbeitsgruppen siehe SUŚĪLKUMĀR 1959:520-26, 532, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:236-40, HASTĪMAL 1971:105-9, SANGHMITRĀ 1979:392f., 396, DEVENDRAMUNI 1988: 103. Debattiert wurde z.B. wieder die Frage der Konsumierbarkeit von Trockenfrüchten und Früchten allgemein (*sacitt-acitt*). Die bis heute umstrittene Angleichung der grundlegenden Werte, Riten und Regeln, wie *tithi patrak*, *saṃvatsarī*, *pratikramāṇ*, *prāyaścitt*, *dhyān*, *dīkṣā*, *sāmācārī*, *sthānak*, *samyaktva praṇālī*, *prārthanā* etc. kann jedoch nur von der Versammlung selbst entschieden werden. Die Frage der Verwendbarkeit von Elektrizität und moderner Technik, die mangels kanonischer Regelung und wissenschaftlicher Kompetenz nicht eindeutig entschieden wurde, führten später zur Abspaltung der „modernen Mönche“, nachdem u.a. die Versammlung in Bīkāner 1955 eine Strafordnung für Benutzer von Lautsprechern (*dhvani-yantra*) ratifizierte (vgl. AISJC 1987:36f.). Als Diskussionsforum für Neuregelungen und Konfliktregelungen wurde in Bīkāner zusätzlich ein einundfünfzigköpfiges Laienkomitee gebildet.

⁸⁸ „*sac bāt to yah hai ki dharma mārga meṃ bhī āj rājñiti praveś pā rahī hai. jain sādhu jo kisi samay pravṛttimārga se dūr rahne meṃ hī śrey mānte the, ve bhī āj mānavhit aur rāṣṭrasudhār ke nām se rājñiti ke netāon ko prasann karne meṃ lage hain*“ (HASTĪMAL 1971:115). Siehe auch Indra Chandra SHASTRI 1964: Jainism and Democracy. New Delhi: All India Sthānakavasi Jain Conference.

auch die im Anschluß an die offizielle Inthronisierung (*cādar mahotsav*) von Ācārya Ānandṛṣi in Ajmer am 16.2.1964 (*phālgun śukla 3*) beschlossene Einführung eines neuen Wahlverfahrens und die Konzentrierung des Rechts der Initiation und der Bestrafung auf den *ācārya* (und des Rechts der Durchführung von Initiationszeremonien auf die *pravartak*) waren entscheidende Faktoren für die Verschärfung der Auseinandersetzungen zwischen den Repräsentanten der einzelnen Gründungssekten, die zu erneuten Abspaltungen führten (DEVENDRAMUNI 1988:103f.).⁸⁹

Organisation des Śramaṇsaṅgh

Mit Ausnahme von Gujarāt ist der Śramaṇsaṅgh heute in ganz Indien aktiv, vor allem in den traditionellen Einflußgebieten Mahārāṣṭra, Madhya Pradesh, Pañjāb, Delhi und Rājasthān.⁹⁰ Er ist im Prinzip zentral organisiert und wird von einem einzigen, auf Lebenszeit gewählten *ācārya samrāt* („Lehrer-Herrscher“) geleitet, der die Mönche in seiner eigenen regionalen Tradition – meist stammt der *ācārya* aus dem Pañjāb, Rājasthān oder Mahārāṣṭra – direkt und alle anderen Asketen indirekt leitet. Der *ācārya* ist die oberste geistliche, rechtliche und administrative Instanz des *saṅgh* und wird, wie die *pramukh ācārya* („Oberlehrer“) der Tapāgacch-Gruppen (*samudāy*), von der Vollversammlung des vierfachen *saṅgh* gewählt. *Ācārya* („Lehrer“) ist hier kein akademischer Titel, wie bei den Gujarātī Sthānakavāsī- und den Mūrtipūjak-Traditionen, deren *samudāy* viele untergeordnete *ācārya* aufweisen, sondern die Bezeichnung für die Position des Sektenleiters.⁹¹ Der Śramaṇsaṅgh *ācārya* bestimmt die generelle politi-

⁸⁹ HASTĪMAL (1971:103-114) hat diese internen Auseinandersetzungen detailliert beschrieben: „*sārā saṅgh ek ācārya ke netṛtva meṃ ho, is bhāvnā par loktantra mandā gayā. burā na banne ke vicār se us samay ko nahīm bolā. kisī ne svecchā se to kisī ne dabāv se. is prakār sab ne us samay is saṅghai kya ko svikār kar liyā. jin ke man meṃ saṃśay thā unhoṃ ne praveś patra meṃ apnā noṭ bhī lagā diyā*“ (S.104).

⁹⁰ Auf der Versammlung in Ajmer 1933 wurde erstmals geplant, die Wanderungen der Asketen auf das ganze Land auszudehnen: „*15. jain dharma nā pracār māṭe sādhuo darek deś māṃ (kalpa mujab) vihār karvo*“ (Jaino nī Caḍatī nā Upāyo, in MANILĀL 1934:271). Seit 1949 wird dies vom Śvetāmbara Terāpanth praktiziert. Am 3.5.1956 wurden in Delhi durch die Gründung von AISJC-Regionalbüros in Rājkoṭ, Amarāvātī, Madrās, Baṅgalor, Banāras und Paṭiyālā & Ludhiyānā die infrastrukturellen Grundlagen der Ausweitung des Einflußbereiches auf ganz Indien geschaffen (AISJC 1988:15).

⁹¹ Wie CORT (1995) schreibt, wurde auf der Versammlung der Tapāgacch-Asketen in Ahmedabad am 4.-8.3.1934 folgendes Edikt von Pāṭaṇ, 1242 (*phālgun kṛṣṇa*), bestätigt (S.19): „*Final authority rested in the fourfold saṅgh of sādhus, sādhuvis, laymen, and laywomen, and the sādhus were foremost among the four*“ (S.13). Ein gemeinsamer *pramukh ācārya (adhipati)* für den gesamten Tapāgacch ist aufgrund interner Streitigkeiten schon seit über 100 Jahren nicht mehr gewählt worden (DUNDAS 1992:158). Das Wort „Wahl“ ist hier streng genommen falsch, da die einstimmige Anerkennung eines vorgeschlagenen Kandidaten gefordert ist (vgl. WEBER 1922/1972:143). Die auf

sche Ausrichtung des *saṅgh* und schlägt Kandidaten für die Besetzung der administrativen monastischen Positionen (*pad*) vor, einschließlich seines Vertreters und potentiellen Nachfolgers, des *yuvācārya*. Er allein entscheidet letztlich über alle Initiationen⁹² und Exkommunikationen, und er ist oberster Beichtvater und Strafrichter (*prāyaścitt*). Im Gegensatz zum Terāpanth *ācārya*, der nicht gewählt, sondern von seinem Vorgänger bestimmt wird, hat er jedoch keine absolute Verfügungsgewalt. Er ist nur das konstitutionelle Haupt (*samvidhān mukhiyā*) des Śramaṇsaṅgh, und seine Entscheidungen können von den Mitgliedern des Verwaltungskomitees und von der unregelmäßig einberufenen Vollversammlung überstimmt werden. Die Beschlüsse des *ācārya* werden grundsätzlich gemeinsam mit dem Verwaltungskomitee erarbeitet, welches sich aus dem *yuvācārya*, den *upādhyāy* und den *pravartak* zusammensetzt, und von einem 1964 gegründeten, maximal neunköpfigen Beraterkreis für soziale Probleme (*parāmarśak maṇḍal*) unterstützt wird. Wie bei den Mūrtipūjak haben Laienrepräsentanten als Mitglieder des *caturvidhsaṅgh* ein Mitspracherecht bei der Wahl des *ācārya* und bei allen wichtigen Entscheidungen.⁹³ *Ācārya Ānandṛṣi* (1900-

Nagarśeṭh Kasturbhāi Maṇibhāis Initiative zurückgehende Versammlung in Ahmedabad war zu ähnlichen Zwecken wie der Sthānakavāsī *sammelan* in Ajmer ein Jahr zuvor einberufen worden. Siehe B.R. JAIN 1934: The Muni Sammelan at Ahmedabad. In: The Jaina Gazette 31,4: 136-141.

⁹² Eine für die Konstitution des Śramaṇsaṅgh wichtige Klausel betrifft die Möglichkeit der Initiation von Asketen aus anderen Sekten durch den *ācārya*: "yadī anyā sampradāy se naī dīkṣā jaise prāyaścitt kā pātra banā ho to use sadasya banāne kā adhikār keval ācārya śrī ko hogā. ... ācārya śrī jise amānya karenge vah saṅgh kā sadasya nahīm hogā" (AISJC 1987:72, vgl. 74). Die *pravartak* schlagen Initiationskandidaten in Absprache mit einem dafür bestimmten Sekretär (*mantri*) vor und sind für deren 3-4-jährige Ausbildung verantwortlich. Bei ihrer Initiation müssen die Kandidaten einen schriftlichen Gefolgschaftseid (*saṅgh-praveś kā pratijñā patra*) gegenüber den Regeln (*āṇā*) des *ācārya* und des *mantri maṇḍal* ablegen. Die Initiation wird selten vom *ācārya* selbst durchgeführt, doch seine formelle Zustimmung ist unverzichtbar: "kisī bhī sādhu-sādhvī ko śramaṇsaṅgh kā sadasya banāne kā antim adhikār ācārya śrī ko hogā" (AISJC 1987:77). Die Sthānakavāsī unterscheiden zwischen dem Initiierenden (*dīkṣā guru*) und dem Leiter derjenigen Gruppe, in die die Kandidaten initiiert werden (*dīkṣā dātā*). Es existieren zwei Initiationsriten bei den Jaina: die kleine (*choṭī dīkṣā*) und die große Initiation (*barī dīkṣā*), die bei den Sthānakavāsī *bhagavatī dīkṣā* bzw. *mahā dīkṣā* genannt werden. Die *choṭī dīkṣā* ist eine öffentliche Zeremonie, die mit großem Pomp vor den Augen der gesamten Gemeinde durchgeführt wird. Im Zentrum steht die lebenslange Übernahme des 9-fachen *sāmāyika*-Gelübdes. Die *barī dīkṣā* ist eine intime monastische Zeremonie. Dabei werden die fünf großen Gelübde (*mahāvrat*) der Jaina-Asketen nach Maßgabe des zuvor auswendig gelernten Daśavai-kālika Sūtra, in dem die monastischen Verhaltensregeln dargelegt sind, für den Rest des Lebens übernommen (SHĀNTĀ 1985:352-55). Auf der Konferenz der Sthānakavāsī-Asketen in Ajmer wurde nach Protesten gegen Kindesinitiationen die Untergrenze des Initiationsalters von 8 auf 16 Jahre hochgesetzt (S.481, Fn.52). In Sādārī wurde festgelegt, daß nur noch Kandidaten aufgenommen werden, die eine entsprechende Einstellung, Ausbildung (UtS, DSV, Nandī) und Verhaltensweise aufweisen (SUSIL-KUMĀR 1959:525f., AISJC 1987:52f.).

⁹³ "unkā cunāv (yadī yuvācārya na ho to) pravartak maṇḍal evaṃ parāmarśak maṇḍal milkar karenge (caturvidh saṅgh kā parāmarś āvaśyak hai)" (AISJC 1987:73).

1992), der Nachfolger des am 31.1.1962 gestorbenen *Ācārya Ātmārām*, ernannte z.B. am 13.5.1987 auf der Versammlung in Puṇem zunächst den derzeit amtierenden, doch wenig einflußreichen, vierten *ācārya* Dr. Śivmuni (geb. 1942) zu seinem Nachfolger (*yuvācārya*).⁹⁴ Zugleich meldete jedoch ein wesentlich früher initiiertes, älteres und mächtigerer Asket seinen Anspruch auf die Nachfolge an, der spätere dritte *ācārya* DEVENDRAMUNI (1931-1999), der am gleichen Tag von Ānandṛṣi zum *upādhyāy* ernannt und einstimmig von den Mitgliedern des *saṅgh* bestätigt wurde.⁹⁵ Um die monastische Hierarchie nicht durcheinander zu bringen, wurde daraufhin bis zum Tod Ānandṛṣis die dem *yuvācārya* übergeordnete Position des *upācārya* für DEVENDRAMUNI eingerichtet. Weitere wichtige Beschlüsse des *sammelan* in Puṇem betrafen das Recht der Nonnen, erstmals (passiv) an den Geschäftssitzungen teilnehmen zu dürfen (AISJC 1987:6), und die Förderung der von B.U. JAIN seit 1979 alljährlich publizierten Liste der *cāturmās*-Orte aller Jaina-Asketen (S.19). Die Aufgaben des *upācārya* sind nicht näher spezifiziert. Doch der *yuvācārya* spielt eine bedeutende Rolle in der Verwaltung des Śramaṇsaṅgh. Er hat das Recht, Laien und Asketen religiöse Arbeiten aufzutragen und die Pflicht, alljährlich die Tagebücher der *sādhu* und *sādhvī* zu überprüfen, in denen diese über ihre Wanderungen (*pād vihar*) und über ihre Studien (*navin jñān*), Asketischen Übungen (*tap*) und Missionsarbeiten (*pracār*) Rechenschaft ablegen (AISJC 1987:77).

Die dritthöchste Position in der administrativen Hierarchie ist seit 1955 die des *upādhyāy* (Tutor), der für die religiöse Ausbildung der Asketen (und Laien) zuständig ist und entsprechend qualifiziert sein muß. Gegenwärtig (1996) gibt es im Śramaṇsaṅgh vier *upādhyāy*, die abwechselnd jeweils für eine der Haupteinflußzonen zuständig sind.⁹⁶ Darüberhinaus existieren zur Zeit sieben *pravartak* (Aufseher), denen jeweils einer oder mehrere der für den Śramaṇsaṅgh wichtigsten indischen Bundesstaaten als Handlungsfeld (*prānt*) zugeteilt werden, obwohl die Grenzen ihrer Wir-

⁹⁴ Dr. Śivmuni wurde in Māloṭ Maṇṛī im Pañjāb in einer Osvāl Jaina-Familie geboren, am 17.5.1972 zusammen mit drei Schwestern von Ātmārāms Schüler Jñānmuni initiiert, und am 13.5.1987 zum *yuvācārya* ernannt (B.U. JAIN 1996).

⁹⁵ DEVENDRAMUNI wurde am 7.11.1931 in Udaypur in einer Osvāl Baraṇyā-Familie geboren und am 2.3.1941 in Khaṇḍap/Jodhpur von Puṣkarmuni initiiert. Seine Mutter, heute Mahāsatī Prabhāvatī, und seine ältere Schwester, heute Mahāsatī Puṣpavatī, ließen sich ebenfalls in den Śramaṇsaṅgh initiieren. Am 7.5.1992 wurde er in Sojan/Rājasthān zum *ācārya* berufen und am 28.3.1993 in seinem Heimatort Udaypur durch das *cādar pradān*-Ritual, das Umlegen eines weißen Stofftuches durch die Autoritäten des *saṅgh*, in Gegenwart von 250 Asketen und Repräsentanten des *caturvidh-saṅgh* bestätigt (B.U. JAIN 1996). Er starb im Mai 1999.

⁹⁶ Kanhaiyālāl (geb. 1930), Manoharmuni, Mūlmuni und Vimalmuni. Die vier *upādhyāy* Positionen wurden 1955 auf der Versammlung in Bīkāner eingerichtet (CANDANĀKUMĀRĪ 1964:240). Bei den Mūrtipūjak wird heute die Funktion des *upādhyāy* vom *panyās* miterfüllt.

kungsbereiche effektiv an den traditionellen Einflußfeldern (*kṣetra*) der alten Sekten orientiert sind.⁹⁷ Wenn ein *prānt* mehr als 300 Asketen umfaßt, wird ein Aufseher *mahāprabandhak* genannt. Die *pravartak* werden seit 1963 auf Vorschlag des *ācārya* von der Versammlung gewählt und sind im Prinzip für das reibungslose Funktionieren der Śramaṇaṅgh-Organisation in einem bestimmten geographischen Bereich verantwortlich, der ihnen vom *ācārya* zugeteilt wird. Sie sind nur der Weisungsgewalt des *ācārya* und der höheren monastischen Funktionsträger unterworfen, die in der Regel die *pravartak*-Funktion für die zentralen Regionen Mahārāṣṭra, Rājasthān und Pañjāb selbst ausfüllen. Die *pravartak* sind von den in den monastischen Regeln ausdrücklich nicht genannten Leitern (*gaṇanāyaka*) der Gründungssekten des Śramaṇaṅgh strikt zu unterscheiden. Sie sind vor allem für die Aufrechterhaltung der Disziplin und des monastischen Rechts innerhalb einer bestimmten Region zuständig (*pradeśnāyaka*) und schlichten gegebenenfalls Streit zwischen einzelnen Gruppen. Zu diesem Zweck halten sie Kontakt mit allen Asketen in ihren Regionen und sind befugt, über Bußen (*prāyaścitta*), Gruppenwechsel, über die drei- bis vierjährige Ausbildung der Novizen (*samaṇerā*) und über die alljährliche Neuverteilung der *cāturmās*-Orte, d.i. der Regenzeitresidenzen, zu urteilen.⁹⁸ Die *pravartak* haben auch das Recht, Arbeitsaufträge zu geben, denen Folge geleistet werden muß. Der *ācārya* muß jedoch über alle Vorgänge schriftlich unterrichtet werden, um die Entscheidungen der *pravartak* formell bestätigen oder abändern zu können (AISJC 1987:80-82). Die *pravartak* werden derzeit von einer *pravartini*, der obersten Nonne (*pramukhā mahāsati*) Pramodsudhā, und drei-

⁹⁷ *Ācārya* Ānandṛṣi (Mahārāṣṭra), Padmacand (Pañjāb, Himācal, Jammū-Kaśmīr, Hariyāṇā, Dillī, U.P.), Rūpcand (Bīkāner), Umeśmuni (Pañc Mahal, Gujarāt), Mārvār, Jaypur, Kīṣaṅgarh, Ajmer, Alvar, Byāvar, Sīrohī, Jālor), Rameśmuni (Bāṃsvārā, M.P.), Ambālāl (Gujarāt, Savāi Mādhapur, Koṭā, Būndī), Mohanmuni (Jhālāvār, Cīttaur) (AISJC 1987:14). 1996 wurden die verstorbenen Ambālāl und Mohanmuni von Mahendramuni, Kundanṛṣi, und Maganmuni ersetzt. Alle neuen Einflußzonen in Südinien und Ostindien waren an den Ländergrenzen orientiert. Die ersten zehn Regionalabteilungen wurden 1952 gebildet; diese waren jedoch noch nicht an den indischen Ländergrenzen orientiert. Gujarāt wurde nur nominell als elfte Region aufgelistet (CANDANĀKUMĀRĪ 1964:235f.). 1964 (*phālgun śukla* 3) wurde auf dem zweiten *sammelan* in Ajmer zugleich mit der Einführung eines Beraterkreises für soziale Fragen (*parāmarś samiti*) anstelle der alten (erstmal 1924 eingeführten) *mantrī* Position die *pravartak* Position eingeführt (SAUBHĀGYA 1976:13), „weil das Wort *mantrī* einen politischen Beigeschmack hat“ (DEVENDRAMUNI 1988:104). Es wurde festgelegt, daß der *pravartak* Kreis nicht weniger als fünf und höchstens sieben Mitglieder haben darf (AISJC 1987:73). Die Positionen des *upādhyāy*, des *pravartak* und der *pravartini* sind heute nur noch bei den Sthānakavāsī-Orden zu finden (*upādhyāy* auch bei den Digambara-Orden).

⁹⁸ Das religiöse Jahr ist in eine Zeit der Wanderungen (*viḥār*) und eine Zeit der Sesshaftigkeit (*cāturmās*) während der vier Monate langen kalendrischen Regenzeit (*varṣā*) zwischen Juni (*śrāvaṇa kṛṣṇa* 1) und Oktober (*kārtika śukla* 15) gegliedert. Sesshaftigkeit wird praktiziert, um das unbeabsichtigte Töten der sich in der Regenzeit stark vermehrenden Kleinstlebewesen beim Wandern zu vermeiden.

zehn männlichen und vierzehn weiblichen Assistenten (*uppravartak*, f. *uppravartini*) beraten und unterstützt, die zumeist besonders erfahrene Gruppenleiter sind und mit Zustimmung des *ācārya* von den *pravartak* selbst ausgewählt werden. Ein Chefsekretär (*mahāmantrī*) und ein dem *pravartak* *maṇḍal* unterstellter Sekretär (*mantrī*) sind zudem für die Vermittlung zwischen den *upādhyāy* und den *pravartak* und für die administrative Gesamtkoordination zuständig (CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 242-44, AISJC 1987:73ff., B.U. JAIN 1996:1f.). Jeder der nach Maßgabe der indischen Staatsgrenzen abgegrenzten Regionen (*prānt*) wird vom *ācārya*, in Abstimmung mit den höheren Funktionären, den *pravartak* und acht offiziellen Beratern (*salāhakār*), eine Reihe von Wandergruppen zugeordnet, die zwischen 2 und 8 *sādhvī* (*sādhvī*: 3-8), im Fall der Gruppe des *ācārya* 15-25 gleichgeschlechtliche Asketen (*thāṇa*) umfassen. Diese Wandergruppen werden *kul* (*lineage*), *siṅghārā* (Grüppchen) oder *maṇḍal* (Kreis) genannt und von einem Asketen mit besonderen Qualitäten geleitet, dem *siṅghārāpati*.⁹⁹ Der oder die *siṅghārāpati* haben die Vollmacht, die täglichen Arbeiten ihrer Mönche (*mahāsant*) bzw. Nonnen (*mahāsati*) zu koordinieren und zu beaufsichtigen und mit Hilfe des *pravartak* und des *ācārya* Konflikte zu schlichten und ggfs. Abspaltungen zu erlauben. Bei Initiationen, Exkommunikationen oder bei einem Gruppenwechsel haben jedoch der *pravartak* und der *ācārya* das letzte Wort. Die weiblichen Gruppenleiter (*siṅghārāpati*) unterstehen zudem der Oberaufsicht der *pravartini*. Im Vergleich zu anderen Jaina-Traditionen genießen die Sthānakavāsī *sādhvī* eine relativ große Autonomie, bilden eigene Gruppen und Komitees, predigen und wandern – entgegen der Doktrin (ĀS 2.1.1.9) des Kanons – oft unabhängig von den *sādhvī*; allerdings immer nur mit Erlaubnis des *ācārya*, *upādhyāy* oder *pravartak* auf vorgeplanten Routen und in Begleitung von Laienanhängern, die alles Notwendige organisieren.¹⁰⁰ Im Überblick sieht die Struktur der monastischen Hierarchie z.Zt. folgendermaßen aus (1996):¹⁰¹

⁹⁹ D.i. von einem großen Mönch (*mahāpuruṣ*), einem Ältesten (*sthavira*, f. *sthavirī*, oder *vayovṛddha*, f. *vayovṛddhā*), einem guten Prediger (*vyākhyāṇī*, f. *vyākhyāṇī*), einem Meister des Fastens (*tapasvī*, f. *tapasvīnī*), oder einem Gelehrten (*vidvān/viduṣī*). [Bei den Mūrtipūjak werden die Gruppenleiter *guru*, bei den Terāpanthī *agraṇī* genannt.] Wenn fünf *sādhvī* zusammenkommen, gilt eine Gruppe als komplett und wird daher *dhan* genannt. 1990 gab es auch 16 *sādhvī* und 11 *sādhvī*, die allein wanderten (*ekal viḥārī*, f. *viḥārīnī*).

¹⁰⁰ AISJC 1987:16. *Sādhvī* und *sādhvī* übernahmen in separaten *sthānak*.

¹⁰¹ Zur monastischen Hierarchie des Tapāgacch siehe CORT (1989:110), zu der des Śvetāmbara Terāpanth siehe FLÜGEL (1995-1996:131).

| | |
|---------------|--------------|
| ācārya samrāt | |
| yuvācārya | |
| upādhyāy | |
| mahāmantrī | |
| pravartak | pravartinī |
| mantrī | |
| salāhakār | |
| uppravartak | uppravartinī |
| siṅghārāpati | siṅghārāpati |
| mahāsant | mahāsati |

Im Gegensatz zum Terāpanth, der stärker zentralisiert ist und dessen *ācārya* alljährlich das Personal der Wandergruppen austauscht, um Spaltungstendenzen vorzubeugen, bleiben die Mitglieder der Sthānakavāsī-Wandergruppen oft lebenslang zusammen, obwohl – mit dem Einverständnis des *ācārya* und der beteiligten Gruppenleiter – unter bestimmten Bedingungen auch Personalwechsel vorgenommen werden können (AISJC 1987:74). Innerhalb des formalen Rahmens des Śramāṇsaṅgh leben daher die Gründertraditionen (*sampradāy*) weitgehend unangetastet fort. Sowohl Initiationen als auch *cāturmās* Orte werden weiterhin von den regionalen Gruppen festgelegt und nur formal vom *ācārya* und von den *pravartak* bestätigt, die – wie die anderen monastischen Amtsträger – keine wirkliche Autorität und Disziplinargewalt haben. Das höchste Entscheidungsgremium des Śramāṇsaṅgh ist die Versammlung (*sammelan*) aller maßgebenden Asketen und Laien, die unregelmäßig etwa alle sechs bis fünfzehn Jahre stattfindet, um spezifische weltanschauliche, personelle und organisatorische Probleme zu klären. Die *sammelan* nehmen auch zu sozialpolitischen Fragen Stellung und versuchen, wie die Terāpanthī, Einfluß auf die Regierung auszuüben (z.B. zur Pañjāb-Krise 1987, Einstellung von Exekutionen, etc., AISJC 1987: 12f.).¹⁰² Zusätzlich werden regionale Versammlungen (*prāntīyā sammelan*) und Komitees einberufen. Für eine Organisation von der Größe des Śramāṇsaṅgh hat der *ācārya* zu wenig Machtinstrumente, um die dort gefaßten Beschlüsse gegen Widerstände aus den eigenen Reihen durchsetzen zu können. Seine Anordnungen können auch durch die Versammlung rückgängig gemacht werden (SUŚĪLKUMĀR 1959:501). Die relativ locker gefügte Organisationsform des Śramāṇsaṅgh, die den alten *gaṇ*

¹⁰² 1987 wurden unter dem Titel Jan Kalyāṇ-Yojanā eine Reihe moralischer Maximen für innerweltliches Verhalten festgelegt, die den *anuvrat* des Terāpanth verwandt sind (AISJC 1987:22-26).

Strukturen nur übergestülpt wurde, ohne deren Autoritätsstrukturen anzutasten, erzeugt daher regelmäßig Krisen, insbesondere zur Zeit der Nachfolge, bei Meinungsverschiedenheiten und wenn die persönliche Autorität eines *ācārya* schwindet.

Interaktion von Asketen und Laien

Äußerlich unterscheiden sich die Sthānakavāsī-Asketen durch die permanente Verwendung von quadratischen, aus gestärktem Baumwollstoff gefertigten Mundmasken (*muhpattī*), die im Gegensatz zu den *muhpattī* der Terāpanthī die Backen nicht mit abdecken. Solche Mundmasken werden von den Mūrtipūjak nur während bestimmter religiöser Riten getragen. Sie dienen der Verhinderung des Verschluckens von Insekten und des Tötens der Luftlebewesen durch den Atem und sind somit Zeichen der Gewaltlosigkeit. Im Unterschied zu den Mūrtipūjak und einigen konservativen Sthānakavāsī-Traditionen in Gujarāt werden selbst die *sādhvī* des Śramāṇsaṅgh zum Studium der heiligen Texte angehalten und dürfen öffentlich predigen. Auch den Sthānakavāsī-Laien sind alle Texte zugänglich.¹⁰³ Darüber hinaus gibt es eine ganze Reihe ritueller Besonderheiten der einzelnen Regionalgruppen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann (vgl. u.a. STEVENSON 1910:99f., 1984:254-59, SHĀNTĀ 1985:377, 459, 482, Fn.77, 531-48). 1996 wies der Śramāṇsaṅgh insgesamt 979 Asketen auf, 208 *sādhvī*, und 771 *sādhvī* sowie weitere Asketen, über die keine genauen Informationen vorliegen. Sie waren in 222 Wandergruppen unterteilt, die in fast allen Regionen Indiens wandern, außer in Gujarāt, dem fast exklusiven Einflußbereich der Gujarātī Sthānakavāsī-Asketen. Hinsichtlich ihrer Herkunft weisen die Asketen des Śramāṇsaṅgh die größte Diversität unter den Jaina-Sekten auf, da bei der Rekrutierung keine Kastenkriterien angelegt werden (vgl. SHĀNTĀ 1985:458-75). Die meisten Śramāṇsaṅgh-Asketen stammen jedoch aus den Osvāl- und Śrīmālī-Kasten in Rājasthān, Madhya Pradesh, Mahārāṣṭra und dem Pañjāb, aber auch aus Südindien (S.333), während die Tapāgacch-Asketen in der Regel aus Gujarāt stammen, Kharatargacch- und Terāpanth-Asketen aus

¹⁰³ Im Unterschied zu anderen Jaina-Traditionen, die entweder dem traditionellen monastischen Curriculum folgen oder eigene akademische Programme entwickeln und von der Regierung anerkennen lassen, legt der Śramāṇsaṅgh großen Wert auf universitäre Bildung. Vor allem Nonnen haben diese Möglichkeit genutzt: von den 39 Akademikern (M.A., Ph.D) unter den Sthānakavāsī-Asketen im Jahre 1990 waren 23 *sādhvī* und 8 *sādhvī* des Śramāṇsaṅgh (B.U. JAIN 1990). Zur zunehmenden Bedeutung der *sādhvī* und ihrem Protest gegen die Bevormundung durch die *muni* siehe SUŚĪLKUMĀR (1959:536-38) und CANDANĀKUMĀRĪ (1964:244-46). Der als Reformator bekannt gewordene Tapāgacch *ācārya* ĀTMĀRĀM (1903:282-289) war der Ansicht, daß, bis auf wenige Kapitel, den Laien der Zugang zu den Schriften verwehrt werden solle. Diese Auffassung ist auch heute noch bei den Mūrtipūjak verbreitet. Um die Jahrhundertwende ließen sich die weißgekleideten Sthānakavāsī-Asketen noch äußerlich von den damals orange gekleideten Mūrtipūjak-Asketen unterscheiden (GUÉRINOT 1926, op.cit. [Fn.70], S.224).

Rājasthān, und Digambara-Asketen vornehmlich aus Karṇāṭaka, um die wichtigsten monastischen Gruppen zu nennen.¹⁰⁴ Wie der folgenden Übersicht zu entnehmen ist, liegen die wichtigsten Einflußgebiete des Śramaṇsaṅgh in Nordwestindien: Rājasthān, Mahārāṣṭra, Delhi, Madhya Pradeś, Hariyāṇā und Pañjāb. Die große Zahl von Asketen in Mahārāṣṭra 1987 erklärt sich durch die bereits erwähnte Versammlung in Puṇe und daraus, daß Ācārya Ānandṛṣi selbst aus Mahārāṣṭra stammte.¹⁰⁵

TAFEL I

Regionale Verteilung der Sādhu und Sādhvī des Śramaṇsaṅgh 1987, 1990 und 1996

| Staat (Prānt) | Ācārya | Cāturmās-Orte | | | Sādhu | | | Sādhvī | | | Summe | | |
|---------------------|--------|---------------|------|------|-------|------|------|--------|------|------|-------|------|------|
| | 1996 | 1987 | 1990 | 1996 | 1987 | 1990 | 1996 | 1987 | 1990 | 1996 | 1987 | 1990 | 1996 |
| 1. Rājasthān | – | 40 | 42 | 51 | 21 | 42 | 48 | 140 | 164 | 173 | 161 | 206 | 221 |
| 2. Dillī | 1 | 24 | 22 | 33 | 21 | 12 | 25 | 93 | 105 | 170 | 114 | 117 | 195 |
| 3. Mahārāṣṭra | – | 70 | 55 | 37 | 111 | 42 | 34 | 202 | 184 | 115 | 313 | 226 | 149 |
| 4. Hariyāṇā | – | 11 | 16 | 25 | 4 | 19 | 12 | 52 | 56 | 107 | 56 | 75 | 119 |
| 5. Madhya Pradesh | – | 17 | 32 | 28 | 7 | 21 | 24 | 76 | 63 | 77 | 83 | 84 | 101 |
| 6. Pañjāb | – | 26 | 18 | 14 | 38 | 23 | 26 | 49 | 38 | 22 | 87 | 61 | 48 |
| 8. Uttar Pradesh | – | 4 | 6 | 8 | 2 | 7 | 13 | 18 | 17 | 30 | 20 | 24 | 43 |
| 9. Karmāṭaka | – | 2 | 7 | 10 | – | 7 | 2 | 7 | 11 | 37 | 7 | 18 | 39 |
| 10. Āndhra Pradesh | – | 2 | 3 | 4 | 2 | 8 | 2 | 4 | 8 | 15 | 6 | 16 | 17 |
| 11. Tamil Nāḍu | – | 5 | 11 | 4 | – | 20 | 2 | 21 | 29 | 14 | 21 | 49 | 16 |
| 12. Pāścim Baṅgāl | – | 1 | – | 1 | 2 | – | 10 | – | – | – | 2 | – | 10 |
| 13. Himācal Pradesh | – | – | 1 | 2 | – | – | 4 | – | 5 | 5 | – | 5 | 9 |
| 14. Gujarāt | – | – | – | 3 | – | – | 2 | – | – | 6 | – | – | 8 |
| 15. Caṇḍīgarh | – | 1 | 2 | 1 | 2 | 3 | 3 | – | 4 | – | 2 | 7 | 3 |
| 16. Bihār | – | 3 | 2 | 1 | 7 | 3 | 1 | – | – | – | 7 | 3 | 1 |
| 17. Uṛīṣā | – | 1 | – | – | 3 | – | – | – | – | – | 3 | – | – |
| Sonstige | – | – | 16 | – | – | 11 | – | – | 6 | – | – | 17 | – |
| Summe | 1 | 207 | 224 | 222 | 221 | 220 | 208 | 662 | 690 | 771 | 883 | 910 | 979 |

(Quelle: B.U. JAIN 1987:73-4, 1990:59-60, 1996:3-38)

¹⁰⁴ Die meisten Sthānakavāsī-Asketen sind Frauen, von denen 1975 30% Witwen waren, 16% verheiratet und 53% unverheiratet. Das durchschnittliche Initiationsalter war 10-20 Jahre (BORDIYA, in SHĀNTĀ 1985:336f.). Bei den Terāpanthī waren laut GOONASEKERE (1986:100f.) 1760-1944 67,77% aller sādhvī (44,77% aller sādhu) Witwen. CORTS (1991:660) Re-Analyse dieser Daten zeigt, daß während 1760-1803 weniger als 10% aller Asketen vor ihrer Initiation unverheiratet waren, 1909-1944 der Anteil der unverheirateten Asketen auf 62% stieg (Frauen: 72,7%, Männer: 56%). Der gleiche Trend, der vor allem durch die verbesserte Schulbildung der Frauen erklärt wird, scheint bei den Sthānakavāsī vorzuliegen.

¹⁰⁵ Für 1996 wurden nur diejenigen Asketen berücksichtigt, über die Einzelangaben vorlagen. B.U. JAINS (1996:37) überhöhte, doch möglicherweise realistischere Zahlen von 230 cāturmās-Residenzen, 809 sādhvī (ebenfalls 208 sādhu) und somit insgesamt 1017 Asketen basieren auf Schätzungen, die auch solche Asketen, über die keine näheren Informationen vorliegen, zu berücksichtigen suchen (S.27f. Fn.1-2).

Die Interaktion zwischen Asketen und Laien wird in formeller Absprache mit dem ācārya und den pravartak von den Gruppenleitern und den Oberhäuptern der lokalen Laiengemeinden (śrāvaka saṅgh) direkt geregelt. Dabei gilt in der Regel, daß schriftliche cāturmās Einladungen nur von solchen Śramaṇsaṅgh-Laiengemeinden angenommen werden, die Gemeindehäuser (sthānak) für die Unterkunft der Asketen besitzen, die dem Śramaṇsaṅgh überschrieben wurden, und die nicht mehr als eine Gruppe eingeladen haben. Die Einladungen (vijñapti-pattra) müssen zuerst dem upādhyāy und anschließend dem pravartak überreicht werden. Die endgültige Entscheidung wird von ihm spätestens zum Jahresbeginn (caitra pūrṇimā) publik gemacht. Die sādhu müssen mindestens 9 Wanderungen (vihār) pro Jahr durchführen und dürfen maximal 29 Tage an einem Ort bleiben, während die sādhvī nur 5 Pflichtwanderungen absolvieren müssen und bis zu 59 Tagen an einem Ort bleiben dürfen (AISJC 1987:54f., 67, vgl. STEVENSON 1910:37). Meist werden in den sthānak nur Śramaṇsaṅgh-Asketen aufgenommen, doch, wie auch SHĀNTĀ (1985:341, Fn.54) berichtet, wird z.T. auch Mönchen und Nonnen konkurrierender Gruppen Unterkunft gewährt. Die Regeln des Śramaṇsaṅgh fordern ausdrücklich das Rotieren von Wanderregionen (kṣetra), das Teilen von Nahrung, Ausrüstung, Schülern, Büchern, Unterkunft und Predigt mit Asketen und Laienanhängern anderer Śramaṇsaṅgh-Wandergruppen sowie die friedliche Koexistenz mit konkurrierenden Sthānakavāsī-Sekten (AISJC 1987:54, 59ff.).

Sthānakavāsī-Laien verehren zwar keine Statuen als Symbole des Erlösungsideals, wohl aber ihre guru, die anstelle der Tempel die Ziele ihrer Wallfahrten sind (organisierte kollektive Pilgerwanderungen werden neben dem vihār nicht veranstaltet).¹⁰⁶ Es entwickeln sich daher besonders enge persönliche Bindungen zwischen den Asketen und ihren Laienanhängern, die, wie ĀTMĀRĀM (1908:26ff.) und HUMPHREY und LAIDLAW (1994:51) beobachtet haben, in der Praxis weder vollkommen anikonisch noch anti-ritualistisch orientiert, erst recht nicht vollkommen symbolfeindlich sind, wie oft behauptet wird (vgl. S.41): die Rolle der Intention ist in der inneren und der äußeren Verehrung weitgehend identisch. Wenn die Asketen, deren tägliche Predigt eine besondere gemeinschaftsbildende Bedeutung hat, nicht zugegen sind, wird im sthānak ein gemaltes Porträt (Photos sind immer noch verboten), ein heiliges Buch, oder der Schriftzug des Namaskāra Mantra an Stelle der abwesenden Lehrer und Tīrthaṅkara als Meditationsvehikel verwendet. Die Sthānakavāsī lehnen pūjā Riten ab

¹⁰⁶ Upādhyāy ĀTMĀRĀM (1923: Śikṣāvālī. Tṛtīya Bhāg. Ambālā: Śivprasād Amarnāth Jain, S.59f.) listet die signifikante Zahl von 32 Qualitäten (battis guṇ) des idealen Laien auf, die sich sowohl von Śāntisūris 21er Liste als auch von Hemacandras 34er Liste unterscheidet. Neben ursprünglich monastischen Praktiken wie kāyotsarg und śubhdhyān werden Mitleid (dayā), Freigebigkeit (dān meṃ udār citr), Nachdenken über Profit und Verschwendung (apne lābh aur vyay [kharac] kā vicār karnā), Verehrung des guru (gurubhakti), Erfüllung der Wünsche der Eltern usw. gepriesen.

und konzentrieren sich ganz auf den inneren Kult (*jap*, *dhyaṇ* etc.) und korrektes asketisches Verhalten. Auch Jaina *yakṣa* und andere Schutzgötter werden nicht mit Hilfe von Bildern, sondern nur durch das Rezitieren von *mantra* etc. erinnert und verehrt. Mitleidige Gaben bzw. Wohltätigkeiten (*dān-dayā*) an die Armen und Kranken – auch an Nicht-Jaina – und auch das Freikaufen von Schlachtvieh an besonderen religiösen Feiertagen (*jīv dayā*) sind hier die funktionalen Äquivalente des Tempelbaus und werden, im Gegensatz zu den Terāpanthī, die sich aus diesem Grund 1760 von den Sthānakavāsī abgespalteten („religiöser Verdienst kann nicht gekauft werden“), nicht nur als moralisch (*naitik*), sondern auch als religiös (*dhārmik*) verdienstvoll (*puṇya*) prämiert.¹⁰⁷ Dazu gehört die Unterstützung bedürftiger (Sthānakavāsī-) Familien, die Bereitstellung von Stipendien, Arbeitsplatzbeschaffung, freie medizinische Versorgung, die Finanzierung von Bildungsinstitutionen und sozio-religiösen Veranstaltungen, von

¹⁰⁷ Siehe dazu Upādhyāy AMARMUNI (1967: *Jainatva ki Jhānkī*. Fourth Edition. Āgra: Śrī Sanmātī Jñānpath, S.66-75) und PUŠKARMUNI (1977:388-409), der sich in seiner Begründung des religiösen Wertes der Unterstützung der Armen und Hilflösen vor allem auf Umāsvatī TS 6.12-13 und Navatattva Sumaṅgalā 11kā S. 48f. stützt – also auf nicht-kanonische Quellen. Demzufolge wird nicht nur durch Gaben an wahrhaft verehrungswürdige Asketen (*supātra*) *karma* vernichtet, wie die Terāpanthī argumentieren, sondern auch – wenn auch in geringerem Ausmaß – durch Gaben an religiöse Laien, Arme, Bedürftige und auch Tiere (*pātra*). Alle anderen potentiellen Rezipienten gelten als unwert (*apātra*), und Gewalttätige als unwürdig (*kupātra*) (S.392f.). Über die vor allem zwischen Terāpanthī und Sthānakavāsī umstrittene Frage der zum Zwecke des Lebenserhalts notwendigen Gewalt (*āvāsyak himsā*) gibt es eine umfangreiche Kommentarliteratur. Sthānakavāsī kritisieren zumeist, daß die kompromißlosen Terāpanthī Wohltätigkeiten sogar als „sündhaft“ (*pāp*) kategorisieren, da sie als „religiös verdienstvoll“ (*puṇya*) ausschließlich die eigene Askese und Gaben an „wahre“ Mönche (nicht Laien) anerkennen: „*sirf sādhu ko dān denā hī unkī dṛṣṭi meṃ dharma hai, puṇya hai, bākī sab pāp hai. ... unse pūchā jāy ki pāp-puṇya ke alāvā tīsrā koī tattva hai kyā?*“ (PUŠKARMUNI 1977:360). Zur Kritik des Terāpanth mit Zitaten aus dem Kanon siehe Muni Rikhabdās' (1821-1876) Schrift Tāttvik Carcā (in SAUBHĀGYA 1976:459f.). Zur Kritik mit Hinweis auf die abweichende Praxis der Terāpanth-Asketen, siehe Kanhaiyālāl KOTECĀ 1942: *Munidharma aur Terāpanth* (Barār: Kanhaiyālāl Kotecā Śrāvaka). Eine der frühesten Widerlegungen des praktischen Gesichtspunktes (*vyavahāra naya*) vernachlässigenden, „einseitigen“ Terāpanth-Standpunktes ist Ācārya 10darmals Werk Nīścayavāda-Ekāntavāda, dessen Argument von MANILĀL (1934:250f.) übernommen wurde. Ācārya Bhikṣu belegt seine Interpretation (u.a. mit Nisīha 12) im Āṇukampā rī Caupāi (in TULSI 1960, op.cit. [Fn.66], S.521-65). Wie die von Ācārya TULSI psychologisch verfeinerte Terāpanth-Lehre (FLÜGEL 1995-1996:128) macht der Sthānakavāsī ācārya DEVENDRAMUNI (1995) deutlich, daß (innere) Entscheidung und (äußere) Wohltätigkeit wenn nicht verschiedene Dinge, so doch von unterschiedlicher Wertigkeit sind: „Renunciation is much more valuable and appreciable than charity“ (Jaina Ācāra: Siddhānta aur Svarūpa [The Jaina Conduct]. Tr. N.M. Sahal. Udaipur: Shri Tarak Guru Jain Granthalaya, S.192). Obwohl Staatssozialismus abgelehnt wird, wird an den strategischen Wert des Wohltätigseins appelliert: „There is too much of disparity in society. ... Such conditions are fraught with danger. Silent ramblings are heard now and then. They might any day turn into a rebellion. Needs should be minimized and property should not exceed the self-imposed limits“ (S.249).

Waisenhäusern, Fastenhäusern (*poṣadhśālā*) und Tierhospitälern (*gośālā*).¹⁰⁸ Die Laiengemeinden des Śramāṇsaṅgh sind heute als eingetragene Wohltätigkeitsvereine auf lokaler Basis organisiert und werden jeweils von einem gewählten Vorsitzenden (*saṅghpati*) geleitet. Bei der Gründung des Śramāṇsaṅgh wurde ein gemeinsames Komitee von Mönchen und Laien zur Regelung der Organisationsfragen gebildet. Obwohl verschiedene überregionale Organisationen wie die Akhil Bhāratvarṣīya Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens (AISJC) in Delhi, die sich 1983 von der gleichnamigen Gujarātī Schwesterorganisation in Bombay trennte, oder Jugend- (Yuvak Paṛiṣad) und Frauengruppen (Mahilā Maṇḍal) gegründet wurden, obwohl die Immobilien der einzelnen Gründungssekten nach und nach in Gemeineigentum verwandelt oder zumindest unter dem Namen „Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śrāvaka Saṅgh“ geführt werden sollen (in einem Statut wurde festgelegt, daß die Mönche und Nonnen weder einen Anspruch auf die Immobilien haben, noch permanent in einer Unterkunft bleiben dürfen),¹⁰⁹ gibt es effektiv keine mit der Terāpanth Mahāsabhā vergleichbare funktionierende zentrale Organisation aller Śramāṇsaṅgh-Laien. Die Śrāvaka Conference ist formal ähnlich organisiert wie der Śramāṇsaṅgh und leidet ebenso unter den zentrifugalen Tendenzen der Regionalorganisationen. Sie wird zur Zeit geleitet von einem gewählten Präsidenten (*adhyakṣa*), seinem Assistenten, dem „Pfadfinder“ (*pramukh mārgadarśak*), neun Vize-Präsidenten (*upādhyakṣa*) aus verschiedenen Regionen, einem Generalsekretär (*mahāmantri*), acht Sekretären (*mantri*), einem Schatzmeister (*koṣādhyaṁkṣa*), der Präsidentin der Frauenabteilung (*mahilā śākhā adhyakṣā*) und dem Präsidenten der Jugendabteilung (*yuvā śākhā adhyakṣa*); Jain Prakāś 87,52; 1999:2, vgl. AISJC 1988:55-68. Erst seit 1950 hat die AISJC eine Verfassung. Die

¹⁰⁸ „The objects for which the society is established are: a) To try to raise the moral and ethical standards of humanity. b) To render all possible help to poor, destitutes, and who are physically unfit to earn their livelihood. c) To start and to run educational as well as industrial training centres for the uplift of women. d) To look after the social, economic, physical and allround progress of the society in general. ... l) To spend funds for hospitals, to construct buildings for the use of the general public“ (All India Shwetamber Sthanakwasi Jain Conference [rgd. 1984]: Memorandum of Association and Rules and Regulations. New Delhi: Jain Bhavan, S.1). Siehe auch die etwas detaillierteren Informationen über die Organisationsstruktur des AISJC in: Akhil Bhāratvarṣīya Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens (Rajī.) 1984: Prastāvit Saṁśodhit Saṁvidhān. Niyam va Upaniyam (Dillī: Jaina Bhavan), vgl. AISJC 1988:55-68.

¹⁰⁹ Zur Vermittlung der bei der Umbenennung auftretenden Konflikte und Fragen der Verteilung von Büchern wurde schon 1952 ein Komitee von acht führenden *muni* gebildet (SUSILKUMĀR 1959: 522f., 532, CANDANĀKUMĀRĪ 1964:236f.). Es existiert eine Regel, daß *sādhu-sādhvī*, die in einer Halle mit einem alten Sektennamen übernachten, diesen Namen nicht aussprechen sollen (AISJC 1987:49). Zur Infrastruktur des AISJC (Delhi) siehe: Akhil Bhāratvarṣīya Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens 1983: Bhārat ke Samast Prāntoṃ kī Jaina Sthānak Nirdeśikā (Dillī: Śrī Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens).

Struktur und Funktion der einzelnen von den Provinzkomitees der AISJC unabhängigen lokalen Gemeinden ähneln im einzelnen denjenigen der Murtipūjak und Terāpanth, d.h., die Mitgliedschaft ist prinzipiell offen, doch faktisch geschlossen.

In Teil II dieses Aufsatzes wird die Geschichte und Organisation der unabhängigen Sthānakavāsī-Traditionen *außerhalb* Gujarāts, die sich entweder dem Śramaṇsaṅgh nicht angeschlossen haben oder wieder ausgetreten sind, sowie die Geschichte und Organisation der *Gujarātī* Sthānakavāsī-Traditionen dargestellt. Darüber hinaus werden die neuen Reformbewegungen der Anhänger Śrīmad Rājacandras sowie die unter den Namen Kānjī Panth, Arhat Saṅgh und Vīrāyatan gehenden Bewegungen beschrieben, die im Umfeld der Sthānakavāsī-Traditionen entstanden sind. Im Teil II findet sich auch eine Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse der Untersuchung sowie ein Anhang und eine ausführliche Synopsis auf Englisch.

Literatur

AISJC = Akhil Bhāratiya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens (ed.).

- 1956: Akhil Bhāratiya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens kā Saṃsodhit Nayā Vidhān. In: Akhil Bhāratiya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens Svarṇa Jayantī Granth. Ed. B.G. Śeṭh & D.K. Turakhia, 112-116. Mumbai: Akhil Bhāratiya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- 1986: Shri Akhil Bharatiya Shwetamber Sthanakwasi Jain Conference (Bombay) Constitution. Typescript.
- 1987: Akhil Bhāratvarṣiya Vardhamān Sthānakavāsī Jaina Śramaṇ Saṅghīya Sāmācārī. Dillī: Akhil Bhāratiya Vardhamān Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- 1988: Amṛt-Mahotsav Gaurav Granth. Naī Dillī: Akhil Bhāratvarṣiya Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- AMARMUNI, Upādhyāy. 1987: Pannā Samikkhae Dhammaṇ I-II. Rājgrha: Vīrāyatan (in Hindī).
- ALSDORF, Ludwig. 1965: Les études Jaina: état présent et tâches futures. Paris: Collège de France.
- ĀTMĀRĀM, Ācārya (Vijayānand Sūri). 1888/1903: Śrī Samyaktva Śalyoddhār. Hindī Translation of Samyaktva Śūloddhār. Lahore: Śrī Ātmānand Jaina Sabhā Pañjāb.
- 1891: "Dhūṇḍhak-Hita-Śikṣā Apanām Gappa-Dīpikā-Samir". Nāvnagar: Śrī Jain Dharma Prasārak Sabhā.
- 1908: "Dhūṇḍhak Hṛdaya Netrāñjanam" athavā "Satyārtha Candrodāyāṣṭakam". Amadāvād: Śrī Satyavijay Printing Press māṃ, Śā. Sāñkulcand Harilāle Chāṣyūṃ.
- ĀS = Ācārāṅga Sūtra. Tr. H. JACOBI. 1884: In: Sacred Books of the East 22: 1-213.
- ĀvS = Āvaśyaka Sūtra.
- BECHERT, Heinz. 1962: Aśokas „Schismenedikt“ und der Begriff Sanghabheda. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-Ostasiens 5: 18-52.

- 1966: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda Buddhismus. Bd.1. Grundlagen. Ceylon. Frankfurt: Alfred Metzger Verlag.
- (1994) 2000: Buddhist Modernism: Present Situation and Current Trends. In: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Band II. Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. Neuausgabe mit Supplementen sowie Personen- und Sachregister. S. XXIX-XLI. Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde.
- BHANDĀRĪ, S.R., C.R. BHANDĀRĪ, K.L. GUPTA, B.L. SONĪ, B.R. RATNĀVAT. 1934: Osvāl Jāti kā Itihās. Bhānpurā (Indaur): Osvāl History Publishing House.
- BHANDĀRĪ, Kesrīcand ["Seeker"]. 1911: Notes on the Sthanakwasi or the Non-idolatrour Shwetambara Jains. Indore: Dewas Printing Press.
- 1937: Sthānakavāsī Jaina Itihās. Amadāvād: Śrī Sthānakavāsī Jaina Kāryālay.
- Bh. = Bhagavatī Sūtra. Siehe Jozef DELEU. 1970: Viyāhapannatti (Bhagavāi). The Fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary & Indexes. Brugge: Rijksuniversiteit de Gent.
- BHANDARKAR, Ramakrishna Gopal. 1887: Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency During the Year 1883-1884. Bombay: Government Central Press.
- BLUMHARDT, James Fuller. 1905: Catalogue of the Marathi, Gujarati, Bengali, Assamese, Oriya, Pushtu, and Sindhi Manuscripts in the Library of the British Museum. London.
- BRUHN, Klaus. 1987: Das Kanonproblem bei den Jainas. In: Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II. Hg. A. & J. Assmann, 100-112. München: Wilhelm Fink.
- 1997-99: Fünf Gelübde und sechs Avashyakas. Grundzüge der Jaina-Ethik. Deutsch und Englisch. In: Here-Now4U. Online Magazine. Berlin: Carla & Christian Geerdes. <http://www.here-now4u.de>.
- BUDHMAL, Muni. 1964/1995: Terāpanth kā Itihās. Pratham Khaṇḍ. Terāpanth ke Pratham Cār Ācārya. 4th Revised Edition. Calcutta: Jaina Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā Prakāśan.
- CAILLAT, Colette. 1978: Les mouvements de réforme dans la communauté indienne des Jaina. In: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes-Rendus des Séances de L'Année 1978, 143-150. Paris: Klincksieck.
- CANDANĀKUMĀRĪ, Mahāsati. 1964: Hamārā Itihās. Sthānakavāsī Śramaṇ Saṃskṛtik Paramparā kā Paricāyak. Sampādak: Ācārya Śrī Amṛtkumār. Ahmadnagar: Śrī Tilok Ratna Sthānakavāsī Jaina Dhārmik Parīkṣā Bord.
- CORT, John E. 1989: Liberation and Wellbeing. A Study of the Murtipūjak Jains of North Gujarat. Ph.D. dissertation, Harvard University.
- 1991: The Śvetāmbar Murtipūjak Jain Mendicant. In: Man (N.S.) 26: 651-671.
- 1995: Defining Jainism: Reform in the Jain Tradition. The 1994 Roop Lal Jain Lecture. University of Toronto: Centre for South Asian Studies.
- 1995a: Genres of Jain History. In: Journal of Indian Philosophy 23: 469-506.
- DARŚANAVIJAYA, Muni (col.). 1933: Paṭṭāvalī-Samuccaya. Pratham Bhāḡ. Vīramgām (Gujarāt): Cāritra-Smārak-Granthamālā.

- DEŚĀI, Mohanlāl Dalīcand (col.). 1986-1988: Jain Gurjar Kavio. Bhāg 1-5. Mumbāi: Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālay.
- DEVENDRAMUNI, Ācārya. 1979: Śramaṇ-Paramparā meṃ Kriyoddhār. In: Puṣkarmuni Abhinandan Granth. Ed. Devendramuni & A.D. Batrā, Pt. 8, 83-88. Mumbāi & Udaipur: Puṣkarmuni Abhinandan Granth Prakāśan Samiti.
- . 1979a: Yugapravartak Krāntikārī Ācārya Śrī Amarasīṅha Mahārāj. Vyaktitva aur Kṛtita. Ebd., 89-107.
- . 1979b: Hamāre Jyotirdhara Ācārya. Ebd., 107-127.
- . 1988: Sant-Sammelan: Ek Cintan. In: AISJC 1988: 99-105.
- DSV = Daśavaikālika Sūtra. Tr. K.C. LALWANI. 1973: Ārya Śayyambhava's Daśavaikālika Sūtra. Translation and Notes. Delhi: Motilal Banarsidas.
- DUNDAS, Paul. 1992: The Jains. London: Routledge.
- . 1999: Jainism Without Monks? The Case of Kaḍuā Śāh. In: Approaches to Jain Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols. Ed. N.K. Wagle & O. Qvarnström, 19-35. University of Toronto: Center for South Asian Studies.
- FARQUHAR, J.N. 1915: Modern Religious Movements in India. New York: Macmillan.
- FLÜGEL, Peter. 1994: Askese und Devotion. Das rituelle System der Terāpanth Svetāmbara Jains. Dissertation, Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- . 1995-1996: The ritual circle of the Terāpanth Śvetāmbara Jains. In: Bulletin d' Études Indiennes 13-14: 117-176.
- FOLKERT, Kendall W. 1993: Scripture and Community. Collected Essays on the Jains. Ed. J.E. Cort. Atlanta: Scholars Press.
- GBP = Gazetteer of the Bombay Presidency. 1901: Vol. IX, i. Gujarāt Population: Hindus. Bombay: Government Central Press.
- GLASENAPP, Helmuth von. 1915: Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- . 1925: Der Jainismus: Eine indische Erlösungsreligion. Berlin: Alf Häger Verlag. 1999: S.B. SHROTRI (transl.), Jainism. Delhi.
- . 1928: Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. Leipzig: Verlag der J.C. Hinrichs'schen Buchhandlung.
- GOMBRICH, Richard & Gananath OBEYESEKERE. 1988: Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton University Press.
- GOMBRICH, Richard. 1988: Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- GOONASEKERE, Ratna Sunilsantha Abhayawardana. 1986: Renunciation and Monasticism among the Jainas of India. Ph.D. Dissertation, San Diego: University of California.
- HABERMAS, Jürgen. 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HARŚCANDRA, Muni. 1924: Śrīmad Dharmasīṅha ane Śrīmad Dharmadās. Kalol: Śeth Nāgardās Keśavlāl.
- HASTĪMAL, Ācārya. 1968 (col.): Paṭṭāvalī Prabandh Saṅgrah. Ed. Narendra Bhanavat. Jaypur: Jaina Itihās Nirmāṇ Samiti.

- . 1971: Jaina Ācārya Caritāvalī (Jaina Ācārya Paramparā kā Kāvyaabaddha Rūpa). Ed. Gajasiṅha Rāṭhoṛ. Jaypur: Jaina Itihās Samiti.
- . 1987/1995: Jaina Dharma kā Maulik Itihās. Vol. 4. Jaypur: Jaina Itihās Samiti.
- HEMĀNĪ, Tribhuvan Vīrjībhaī. 1941: Akhil Bhāratvarṣīya Śrī Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens nī Caḍaṭī-Paḍaṭī no Itihās. Prakāśak: Jīvanlāl Chaganlāl Saṅghvī. Amadāvād: 'Sthānakavāsī Jaina' Kāryālay.
- HUMPHREY, Caroline & James LAIDLAW. 1994: The Archetypal Actions of Ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship. Oxford: Clarendon Press.
- JACOBI, Hermann. 1915: Jainismus. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 18: 268-286.
- JAIN, Babu Ram. 1936: The Man and his Message. In: Jainacharya Shri Atmanand Centenary Commemoration Volume. Ed. M.D. Desai, 77-81. Bombay: Jainacharya Shri Atmanand Janma-Shataboli Smarak Samiti.
- JAIN, Bābūlāl "Ujjaḷ" (col.). 1987: Samagra Jaina Cāturmāsik Sūcī. Bombay: Akhila Bhāratīya Samagra Jaina Cāturmāsik Sūcī Prakāśan Paṛiṣad.
- . (col.). 1990: Samagra Jaina Cāturmāsik Sūcī. Bombay: Akhila Bhāratīya Samagra Jaina Cāturmāsī Sūcī Prakāśan Paṛiṣad.
- . (col.). 1996: Samagra Jaina Cāturmāsik Sūcī. Mumbāi: Jaina Ektā Mahāmaṇḍal.
- JAIN, Muni U.K. 1975: Jaina Sects and Schools. Delhi: Concept Publishing Company.
- JAINA GURUKUL (ed.) 1933: Śvetāmbara Sthānakavāsī Cītrāvalī. Byāvar: Jaina Gurukul.
- JAINI, Padmanabh S. 1976: The Jains and the Western Scholar. In: Sambodhi 5,2-3: 121-131.
- . 1979: The Jaina Path of Purification. Berkeley: University of California Press.
- . 1991: Is there a popular Jainism? In: The Assembly of Listeners. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 187-199. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAUHRI, Durlabhbhāī. 1988: Kānfrens kī Sthāpanā Kyom? In: AISJC 1988: 1-6.
- JĀNSUNDAR, Muni. 1936: Śrīmad Laṃkāśāh. Phalodī: Śrī Jñān Puṣpamālā.
- KLATT, Johannes. 1882: Extracts from the Historical Records of the Jains. In: Indian Antiquary 11: 245-256.
- LUHMANN, Niklas. 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MADAN, T.N. 1997/1998: Modern Myths, Locked Minds. Secularism and Fundamentalism in India. Delhi: Oxford University Press.
- MĀLVANĪYĀ, D. 1964: Lokāśāh aur unkī Vicār-Dhārā. In: Gurudev Śrī Ratna Muni Smṛti Granth. Eds. Vijay Muni Śāstri & Hariśaṃkar Śarmā, 365-383. Āgrā: Gurudev Smṛti Granth Prakāśak Samiti.
- MAṆĪLĀL, Muni. 1934: Śrī Jaina Dharma no Prācīn Saṃkṣipt Itihās ane Prabhu Vīr Paṭṭāvalī. Amadāvād: Jīvanlāl Chaganlāl Saṅghvī.
- MOTĪRŚI, Muni. 1956: Rṣi-Sampradāy kā Itihās. Pāthardī (Ahmadnagar): Śrī Ratna Jaina Pustakālaya.
- NĀHAṬĀ, Bhanvarlāl. 1957: Luṅkāśāh aur unke Anuyāyī. In: Śrīmad Rājendrasūri Smārak Granth. Ed. A. Nāhaṭā et.al., 470-477. Āhora tathā Bāgrā (Mārvār): Śrī Saudharma Bṛhat Tapāgacchīya Jaina Śvetāmbara Śrī Saṅgha.
- OBEYESEKERE, Gananath. 1970: Religious Symbolism and Political Change in Ceylon. In: Modern Ceylon Studies 1,1: 43-63.

- PHÜLCAND, Muni. 1933: Merī Ajmer Muni Sammelan Yātrā. Ed. Muni Kundanlāl. Motī-Bāzār-Māler Koṭlā-Sṛīṭ (Pañjāb): Lālā Śibbūmal Vajīrāmālī Osvāl Jaina.
- . (ed.). 1954: Suttāgame. Vol. 2. Bombay: Nirṇaya Sagara Press (Vol. 1 ebenfalls hg. von Muni Phūlcand 1953).
- PRAKĀSCANDRA, Muni. 1998: Ā Che Aṇagār Amārā. Mumbaī: Śrī Naval Sāhitya Prakāśan Maṇḍal.
- PUNYAVIJAYA, Muni, Pt. Dalsukh MĀLVAṆIYĀ & Pt. Amritlāl Mohanlāl BHOJAK. 1968: Introduction: Importance of the Jaina Āgamas and their Publication [et alia]. In: Nandisuttam and Aṇuogaddārāim. Ed. Muni Puṇyavijaya et.al., 1-126. Bombay: Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya.
- PUŠKARMUNI, Upādhyāy. 1977: Jaina Dharma meṃ Dān. Ek Samīkṣātmak Adhyayan. Sampāḍak: Devendramuni, Śrīcand Surānā 'Sarat'. Āgrā: Śrī Tārakguru Jaina Granthālay.
- RATNACANDRA, Ācārya. 1912/1987: Ajrāmarjī Svāmī nuṃ Jīvan Caritra. Līmbḍī, Mumbaī: Śeṭh-Nānjī Duṅgarśī Kuṭumb Parivār.
- RATNACANDRA, Svāmī. 1920: Sthānakavāsiyom kī Prācīnatā. Jālandhar (Pañjāb): Miliṭārī Śīm Pres.
- RATNĀ PRABHĀ VIJAYA, Muni. 1948: Sthavirāvalī. In: Śramaṇa Bhagavān Mahāvīra. Vol. 5.2. Ahmedabad: Śrī Jaina Siddhānta Society.
- ROSE, H.A. 1911: A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the North-West Frontier Province. Based on the Census Report for the Punjab, 1883, by the late Sir Denzil Ibbetson, K.C.S.I., and the Census Report for the Punjab, 1892, by the Hon. Mr. E.D. MacLagan, C.S.I. Vol. II. Lahore: Civil and Military Gazette Press.
- ŚĀH, Vāḍīlāl Motīlāl. 1909: Aitihāsik Noṃdh. Amadāvād: "Jain Samācār".
- . 1911: Dharmasīnha Bāvanī. Amadāvād: Jaina Samācār.
- . 1921: The Political Gita or the Philosophy of Life. Applied to Politics in General and Indian Politics in Particular. Bombay Ghat-kopar: V.M. Śāh.
- . 1925: Aitihāsik Noṃdh. Hindī Anuvād, Mulatānmal Hīrācand Dhārīvāl. Ratan Rāyapur Sī.Pī. Dvītīyā Āvṛtti: Jaina Pāṭhśālā ke Sahāyatārth.
- SANGAVE, Vilas A. 1959/1980: Jaina Community. Second Revised Edition. Bombay: Popular Prakashan.
- . 1991: Reform movements among Jains in modern India. In: The Assembly of Listeners. Ed. M. Carrithers & C. Humphrey, 233-240. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANĠHMITRĀ, Sādhvī. 1979: Jaina Dharma ke Prabhāvāk Ācārya. Dillī: Jaina Viśva Bhārātī.
- . 1994: Jaina Dharma ke Prabhāvāk Ācārya. Tṛtīya Saṃskaraṇ. Dillī: Jaina Viśva Bhārātī.
- SAUBHĀGYA, Muni 'Kumud' (ed.). 1976: Pūjya Pravartak Śrī Ambālālī Mahārāj Abhinandan Granth. Bhīlvārā: Dharma Jyoti Pariṣad.
- . 1976a: Abhinandanīya Vṛtta: Pravartak Śrī Ambālālī Mahārāj kī Garimā Maṇḍit Jīvanrekḥā. Ebd., 1-15.
- . 1976b: Paramparā kā Itihās. Ebd., 124-196.
- SCHUBRING, Walther. 1935: Die Lehre der Jainas. Berlin und Leipzig.
- . 1978: S.B. SHROTRI (transl.), The Doctrine of the Jainas. Delhi: Motilal Banarsidass.

- SHĀNTĀ, N. 1985: La Voie Jaina. Histoire, Spiritualité, Vie des ascètes pèlerines de l'Inde. Paris: OEIL.
- SHARMA, L.P. 1991: Advent and Growth of the Terapanth Jain Sect. A Comprehensive Historical Study. Ph.D. Dissertation, Jodhpur University.
- SKS = Sūtrakṛtāṅga Sūtra. Tr. H. JACOBI 1895. In: Sacred Books of the East 45: 235-435.
- STEVENSON, Sinclair. 1910: Notes on Modern Jainism with Special Reference to the Śvetāmbara, Digambara and Sthānakavāsi Sects. Oxford: B.H. Blackwell.
- . 1915/1984: The Heart of Jainism. Delhi: Manohar.
- . 1921: Śvetāmbaras. In: Encyclopaedia of Religion and Ethics 12: 123-124.
- SUŚĪLKUMĀR, Ācārya. 1959: Jaina Dharma kā Itihās (Pramukhatā: Śrī Śvetāmbara Sthānakavāsi Jaina Dharma kā Itihās). Kalkattā: Samyag-Jñān Mandir.
- . 1996: Mayaṅk kī Kaumudī se Vihaṃs Uṭhī Dharā. Sampāḍak: Upācārya Ḍā. Sādhana. Dvītīya Sanskaraṇ. Nāī Dillī: Ācārya Suśīl Muni Maimoriyal Ṭraṣṭ.
- TEJENDRAMUNI. 1997: Śrī Dharmasīnhaḥjī Svāmī nuṃ Jīvan Caritra. Andherī.
- ṬODARMAL, P.A. 1992: Moksha Marg Prakashak (The Illuminator of the Path of Liberation). Bombay: Shri Kund-Kund Kahan Digambar Jain Tirtha Suraksha Trust, Shri Todarmal Smarāk Bhawan.
- UtS = Uttarādhyayana Sūtra. Tr. H. JACOBI 1895. In: Sacred Books of the East 45: 1-232.
- VAN DER VEER, Peter. 1994: Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India. Berkeley: University of California.
- WEBER, Albrecht. 1882: Über den Kupakshakaucikāditya des Dharmasāgara. Streitschrift eines orthodoxen Jaina, vom Jahre 1573. In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 37: 793-814.
- WEBER, Max. 1921/1978: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1922/1972: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie. 5. revidierte Aufl., besorgt von J. Winkelmann. 1972. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WILLIAMS, R. 1963/1983: Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Śrāvākācāras. London: Oxford University Press.